CONVIVIVM

OUTUBRO 1962

ANO I - NÚMERO 5 - VOL. 1

FILOSOFIA SOCIAL
DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA
CIÊNCIAS SOCIAIS
ECONOMIA
FILOSOFIA POLÍTICA
ANTROPOLOGIA CULTURAL
ASPETOS DA CULTURA BRASILEIRA
VALORES DA NACIONALIDADE

literatura — artes plásticas
cinema — teatro — música

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CVLTVRA

SÃO PAULO • BRASIL

CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA

OUTUBRO 1962

Diretor Geral

Domingos Crippa

●

Pede-se enviar a correspondência, os manuscritos, as revistas para permuta e as obras para a resenha a CONVIVIVM, Redação e Administração, Av. Brigadeiro Luís Antônio, 2715 — Telefone 70-6542. São Paulo — Brasil

●

A revista Convivivm *reserva-se o direito de publicar ou não os artigos espontâneamente enviados à Redação. Os originais não serão devolvidos.*

●

CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1962

Brasil e Portugal

— assinatura anual (dez números)	Cr$	1.500,00
— número avulso	Cr$	150,00
— número atrasado	Cr$	250,00

Outros Países

— assinatura anual (dez números)	US$	13,00
— número avulso	US$	1,50

Assinatura de Benfeitor ... Cr$ 20.000,00

CONVIVIVM

OUTUBRO 1962

ANO 1 — NÚMERO 5 — VOLUME 1

SUMÁRIO

ASPETOS DA ESTRUTURA SOCIAL BRASILEIRA

Paulo Edmur de Souza Queiroz

QUEIRAMOS ou não, somos participantes da luta hegemônica travada entre dois tipos de sociedade: o das sociedades abertas do Ocidente, històricamente filiadas à Grécia e a um cristianismo latino-germânico individualista e, portanto, tendendo para o pluralismo do poder político, e o das sociedades de tipo oriental, de cultura cristã ou não, mas de tendência unitária na representação do seu poder político.

Em sua "Vidas dos homens ilustres", Plutarco nos oferece o símbolo original das duas sociedades: Exilado, Themístocles, em uma das agitações políticas atenienses, procurou refúgio entre os persas e apresentando-se a um chefe militar de nome Artabano, pediu-lhe uma audiência ao rei. — "Estrangeiro, respondeu-lhe Artabano, as leis dos homens não são as mesmas em tôda a parte; o que é belo para uns não o é para outros; mas é belo para todos respeitar e manter as leis do respectivo país. Vós outros gregos, estimais, segundo se diz, acima de tudo, a liberdade e a igualdade; para nós, entre um grande número de belas leis que temos, a mais bela a nossos olhos é a que nos ordena honrar o rei e adorar nêle a imagem do deus que conserva tôdas as coisas".

Política e religião, poder temporal e espiritual, mantiveram-se no Ocidente embora com fronteiras nem sempre muito nítidas, em relativa autonomia nas esferas próprias de atuação, enquanto, ao contrário, essas esferas tenderam, no Oriente, para integrar-se em fonte única de poder, representado por um Estado unitário. O primado da liberdade constitui, para o ocidental, um valor permanente de cultura, fundamento radical dos demais valores. Seccionado, da raiz que modula tôda a seiva de sua personalidade, o homem do Ocidente deixaria de ser um ocidental.

O marxismo, nascido no coração da Europa, propondo-se alcançar a sociedade sem classes, através de uma revolução

que conduziria ao poder temporário, uma ditadura da classe dita proletária, não pôde, implantar-se nas sociedades ocidentais, exatamente porque, embora alí se possam gerar livremente tôdas as utopias teóricas imagináveis, difìcilmente poderão elas ser experimentadas a longo prazo, em razão da própria formação cultural do Ocidente, essencialmente contrária à coerção de qualquer espécie.

Teoria política de fôrça emocional, de tipo nìtidamente religioso, embora se pretenda racionalista, o marxismo pôde apaixonar um grupo de líderes extraordinàriamente eficaz, na Rússia oriental, ortodoxa e polìticamente unitária, criando alí condições para o estabelecimento de um novo tipo de Estado totalitário, fonte única de todo o poder político-religioso como o anterior, mas imensamente fortalecido pelo contrôle absoluto, que a si mesmo se atribuiu, de tôda a economia da Nação.

A guerra entre duas concepções de vida, já iniciada sob a forma preliminar da catequese ideológica, se fere, portanto, em um plano mais profundo do que o aparente, uma vez que revela a disputa hegemônica de duas expressões sócio-culturais, de informação radicalmente oposta.

Quando não fôsse por outras razões, caberia ao mundo ocidental, no qual nos incluimos, defender com tôda a energia as formas abertas de sociedades que constituem o seu regime autêntico de convivência política, porque renegá-las seria, para os que as integram, renegar-se a si mesmos, como homens culturalmente plasmados pela exigência essencial de liberdade.

Os desajustes existentes, todavia, no regime econômico dos países ocidentais sub-desenvolvidos, têm perturbado a lucidez de extensas camadas pensantes das populações respectivas que, paradoxalmente movidas pelo seu impulso cultural libertário, se abrem para a propaganda soviética, diante da capacidade, efetivamente demonstrada pela Rússia, de acelerar o auto-processo de desenvolvimento. Nem os custos sociais dêsse desenvolvimento, nem o preço que por êle seria pago no Ocidente, no plano cultural, são avaliados por aqueles que se fanatizam por um regime, pretensamente destruidor de privilégios sociais, capaz, segundo acreditam, de introduzir, imediatamente, entre os sub-desenvolvidos, um sistema sócio-econômico altamente favorável. São as primeiras batalhas perdidas no Ocidente, na guerra já deflagrada. Há

um texto de Toynbee que define a situação: "Os últimos líderes, diz êle, da reação russa militante contra o Ocidente, entenderam bem que, se à Rússia cabia reafirmar contra o Ocidente a sua própria pretensão de filha do Destino, não lhe bastava igualar-se com os ocidentais no domínio de sua técnica contemporânea; cabia-lhe ser também campeã de uma fé que pudesse competir em têrmos de igualdade com o moderno liberalismo ocidental; e não devia ela contentar-se simplesmente em preservar, em sua primitiva pureza, dentro da santa cidadela russa, a fé distintiva à qual iria dedicar-se; devia, sim, entrar em ativa competição com a fé ocidental do liberalismo... A Rússia devia competir com o Ocidente pela vassalagem espiritual de tôdas as sociedades vivas não ocidentais nem russas, em sua tradição cultural nativa e — não contente com isso — devia ter a suprema audácia de levar a guerra ao campo inimigo, pregando a fé russa dentro do lar ocidental"(1).

No caso brasileiro, o impulso socializante que afeta nossas relações de convivência é agravado pela revelação gritante de desníveis tremendos na distribuição de rendimentos, pelas regiões e classes sociais do país. Diante dessa anomalia chocante, é difícil romper a crosta de resistência emocional que envolve a inteligência dos esquerdistas, para fazê-los ver a que perigos de ordem mais profunda, estão expondo a Nação.

Cabe ao liberalismo mais consciente, desenvolver todos os esforços para tornar claro que o Brasil pode contar, no Ocidente, com métodos perfeitamente eficazes para atingir ràpidamente soluções no plano econômico, pelo menos tão satisfatórias quanto às soviéticas, sem lesão do inestimável patrimônio cultural característico da sua formação.

Para o planejamento de um contra-ataque liberal eficiente no Brasil, parece-nos indispensável fazer um levantamento ainda que muito sucinto, do campo problemático onde se vai encontrar o instrumental para a ação. Três aspetos do problema devem ser, preliminarmente, focalizados:

1 — A estrutura social do país.

2 — Sua estrutura política.

3 — Sua estrutura econômica.

---

(1) A Study of History — ed. Oxford University Press — vol. VIII, pg. 134.

1) *Estrutura social:*

O Brasil já foi definido pelo francês Morazé, como o país das três idades. Se deixarmos de lado, por não significativas, as sociedades primitivas ainda existentes em nosso território, sujeitas a um regime de proteção oficial, temos de reconhecer que a sociedade nacional se articula em formas regionais extremamente diferenciadas. Sem analisarmos o fenômeno em profundidade, podemos aceitar que o centro-sul tende para uma sociedade industrial cosmopolita, onde se acelera o caldeamento de novas raças que vieram integrar o corpo primitivo da nacionalidade, enquanto o restante do país, a partir do foco nordestino, é caracterizado pela predominância absoluta da mestiçagem racial do início da colonização brasileira, ou seja a que resultou do cruzamento luso-américo-africano.

Com a diversificação do ritmo de convivência entre as duas componentes da cultura brasileira, criou-se uma tensão regional interna entre ambas que, partindo de uma competição inicial, evolui aceleradamente para conflito aberto. Não seria grave, êsse conflito, em uma sociedade complexa como a brasileira, se houvesse perspectivas imediatas de uma acomodação que se abrisse para a assimilação definitiva dos conflitos grupais. Não existem, porém, essas perspectivas. O perigo de uma ruptura se agrava, pelo fato de ser ainda rígida e de características semi-feudais a composição social do norte, seccionado em classes com baixa permeabilidade. As minorias dominantes, tendem, alí, a agrupar-se mais fàcilmente com as elites econômicas do centro-sul, do que a compor um todo social homogêneo, em oposição aberta com esta região. Se isso, de um lado, atenua o conflito, por outro, cria condições propícias, no norte, para uma mudança social revolucionária, desvinculando alí as massas desamparadas, da liderança dessas minorias, para levá-las a aceitar objetivos comuns, propostos por novos líderes, rebelados contra todo contexto tradicional e dispostos a radicalizar o processo de mudança já deflagrado e que, bem orientado, poderia evoluir através de um movimento reformista que não destruisse tudo quanto deve ser preservado no complexo de costumes vigentes.

Na região centro-sul a luta de classe é menos grave, em face das maiores possibilidades de solução dos problemas de ordem econômica entre as classes sociais, em razão da diferença marcante de estágio na evolução da economia de ambas regiões. Há no centro-sul, um consenso geral muito mais

amplo em relação a valôres sociais que devem ser preservados, resultando daí muito maior possibilidade de acomodação mais profunda de conflitos com tendência para uma assimilação que os resolva. O reformismo em ação no centro-sul, é bem mais viável do que no norte, não obstante a aparente inquietação social dominante, cujo polo de germinação revela intensidade muito mais viva no meio intelectual universitário, semi-intelectual de estudantes e entre elementos frustrados da classe média, do que na massa operária de todos os níveis. A resistência crescente, por exemplo, que os comunistas vêem encontrando, no centro-sul, no meio sindical operário, por parte de um sindicalismo independente e democrático, parece indicar, com clareza, que o conflito nessa região, tende mais para uma mudança reformista, do que para um movimento capaz da subversão absoluta da ordem social vigente. A conduta de um número cada vez maior de empresários, na mesma linha reformista, reforça a interpretação de que o processo centro-sulista de mudança social, tende apenas para uma revisão institucional no plano sócio-econômico-político, capaz de superar a atual inquietação e desorganização sociais.

O problema geral do país de acomodação redutora dos conflitos nacionais é muito mais grave do que, restritamente, o do centro-sul, em razão de deficiências evidentes em nossa estrutura política nacional e desajustes altamente perturbadores em nossa estrutura econômica.

2) *Estrutura política.*

Uma nação pode ser considerada polìticamente em forma, quando o poder que a representa, qualquer que seja a origem de sua investidura, se organiza jurìdicamente em um Estado que seja a expressão virtual da própria nação. Consenso profundo em tôrno de costumes considerados essenciais, atitudes e sentimentos comuns, expectativa de comportamento coerente de uns em relação aos outros membros da comunidade, acomodações redutoras de conflitos e assimilações que os resolvam, exprimem normalmente a história de uma nação em seu dinamismo temporal.

A ordenação jurídica institucionalizada em Estado pelo poder nacional deve, pois, representar coerentemente êsse dinamismo, de características culturais próprias. O poder que institui o Estado tem de corresponder à vontade nacional em um determinado nível de sua história. Essa vontade só se revela, realmente, através daquêle consenso profundo, em

relação ao complexo emocional de valôres pessoalmente aceitos pela generalidade dos membros da nacionalidade. Um rei absoluto pode expressar melhor, em certas circunstâncias, êsse complexo nacional, do que um presidente republicano. Um ditador, às vêzes, pode fazê-lo bem, dependendo da conjuntura histórica em que apareça. A tirania começa onde a representação virtual deixa de existir. Onde a nação é traída pelo poder que institucionaliza um Estado totalmente alheio à sua "Weltanschaunng". Uma constituição outorgada por representantes do poder, deve resultar do poder virtual da Nação, que institucionaliza assim o seu Estado. Mas o povo deve ser entendido como um conjunto de pessoas que exercem a sua liberdade, a partir da aceitação de um complexo cultural comum, que lhe impõe, coletivamente, um comportamento recìprocamente coerente qualquer que seja a classe a que pertença. Se a investitura dos constituintes porém, se dá em função de uma falsa representação, como por exemplo, a de um sistema eleitoral que crie condições para levar à constituinte homens representantes apenas de interêsses individuais ou de grupos de indivíduos, ou que sejam investidos pela sugestão passageira não de pessoas, mas de um agregado humano indefinido que passa por momentos a constituir uma massa indiferenciada, seduzida demagògicamente pela pretensão de alcançar objetivos comuns, de ordem primária e momentânea, em virtude de tensões de mera conjuntura histórica, a constituição por êles elaborada, tem tôdas as probabilidades de ser um instrumento de tirania nas mãos de quem venha a exercer efetivamente o poder.

Não é, ainda, o caso do Brasil onde êsses fenômenos, já aparentes, não são de molde a impedir uma reação da consciência nacional desperta.

A sociedade brasileira em processo de mudança, tateando apenas uma solução assimiladora de seus conflitos, cindida, na conjuntura atual, entre regiões ricas e pobres e, dentro delas, em classes privilegiadas pela fortuna ou oprimidas pela miséria, conta todavia com alguns setores onde predomina ainda a organização frente a um processo de desorganização social que, geralmente, precede a uma reforma institucional de caráter evolutivo ou revolucionário. Não se pode esquecer, entretanto, que essas fases de transição costumam ser caldo de cultura para todos impulsos contraditórios de integração e desintegração sociais, impulsos que se vão refletir nas oscilações do poder que deve institucionalizar o Estado nacional, em sua ordenação jurídica definitiva. A Constituição vigente

no Brasil se ressente de tôda essa neurose da comunidade que, neste momento histórico, desvirtua a própria imagem da Nação, em uma crise conflitual que se não atingiu por enquanto, em profundidade, os seus "mores", pode, contudo, degenerar em um processo revolucionário, conduzido pela deformação emocional de certos grupos, psicològicamente dominados por ideologias anti-nacionais. Deflagrada a revolução, caso se tornasse vitoriosa, sofreríamos a imposição da mais implacável tirania, pela ausência de uma representação virtual da nação no poder, o qual seria exercido através de um Estado, ordenado jurìdicamente de fora para dentro, em uma concepção política abstrata, totalmente inadequada à nossa origem cultural. Se a abstração tem caracterizado o que há de pior em várias Constituições brasileiras é preciso reconhecer que o idealismo ingênuo que a tem originado, gera males, em parte sanados, pela livre adaptação, mais ou menos tolerável, da forma abstrata à realidade viva nacional. No caso de uma institucionalização revolucionária que, na conjuntura atual, se daria, em função de um marxismo abstrato, mas com evidente propensão para a violência, desaparecida a liberdade, o desastre em que naufragaria a nação, seria de caráter provàvelmente irrecuperável.

O sufrágio universal concebido na forma eleitoral vigente, embora contribua para levar ao poder legislativo muitos representantes sem nenhuma idoneidade para o exercício dessa esfera do poder público, não parece oferecer, de imediato, perigos essenciais que possam resultar em uma catástrofe revolucionária. O contrôle social brasileiro ainda não sofreu uma desagregação tão fundamental, que se deva prever a ascenção maciça de marxistas ao poder, em função do voto popular. Nada impede, porém, que se lute, desde já, por modificações no sistema eleitoral em vigor, capazes de inibir a proliferação desintegradora de pequenos partidos, a influência nefasta do abusivo poder econômico na formação dos corpos legislativos e o predomínio da demagogia que leva o povo a manifestar-se eleitoralmente como massa indiferenciada. Há indícios de que essa luta ainda é possível, principalmente no centro-sul do país.

A Constituição Federal vigente, embora imperfeita, como se disse, constitui ainda instrumento político que pode ser inteligentemente usado para conter uma mudança social revolucionária. As esferas conscientes da nacionalidade, quer no campo empresarial, quer no campo operário, têm ainda condições para operar em um sentido capaz de conduzir o

país a uma nova organização social. O sindicalismo democrático, nessas duas esferas, incrementado como vem sendo, pode vir a constituir-se em fôrça orgânica e viva da sociedade que procura, pacìficamente, até agora, o seu reajustamento interior. É preciso, todavia, que se mantenha, por enquanto, êste compasso de espera, sem nenhuma precipitação revolucionária ou contra-revolucionária.

Se há fôrças poderosas que visam à destruição da ordem político-social vigorante, cabe reconhecer que há também fôrças de integração ponderáveis, capazes de levar a nação a reformas sociais dentro de uma linha de equilíbrio político conservador, coerente com a formação da nacionalidade.

Para que isso se consiga, todavia, é essencial promover-se a aceleração do desenvolvimento econômico brasileiro.

3) *A estrutura econômica*:

Considerado em sua totalidade, o Brasil é um país subdesenvolvido. A região centro-sul entretanto, estaria a caminho do que Rostow define como o da maturidade econômica. O centro-norte estaria ainda tentando sair do primeiro estágio de crescimento, definido pelo mesmo autor, como o da sociedade tradicional.

Os reflexos político-sociais dessa anomalia, já foram sumàriamente indicados. É incontestàvelmente das mais perigosas, a condição político-social do Brasil, dividida em regiões prósperas e outras onde predomina a mais angustiosa miséria, com a sua côrte de abjeções: carências nos planos alimentares, habitacionais, higiênicos, educacionais, éticos, utilitários.

A pobreza do Brasil é o maior fundamento da sua miséria social. Os marxistas, todavia, interpretam essa miséria como resultante das condenáveis relações de produção que teria levado o povo brasileiro a êsse estado crítico de alienação. A democracia brasileira seria uma democracia de classe, incapaz de enfrentar e resolver êsse problema social.

Em realidade, porém, a miséria nacional resulta da impossibilidade de acumulação do capital necessário para a economia brasileira atingir, rápida e equilibradamente, seu estágio industrial, dentro de uma economia de mercado. A opção nacional para conseguir a superação do seu sub-desenvolvimento, como bem assinalou o Prof. Delfim Netto em sua aula

inaugural dêste ano na Faculdade de Ciências Econômicas, tem de se dar na escôlha das regras da acumulação de capital.

Os estímulos que impulsionam as economias capitalistas dos países, hoje, desenvolvidos, a partir do século passado, não podem ser os mesmos da presente conjuntura histórica dos países sub-desenvolvidos. No século passado, "a plasticidade popular que, a princípio, aceitou quase sem revolta a dureza do novo regime" no dizer do Padre Lebret, não pode, atualmente, na consciência desperta dos direitos dos trabalhadores, sujeitar-se ao mesmo compasso evolutivo de anteriores sistemas capitalistas. As reações da base social e as diferenças de conjuntura modificam totalmente o regime de motivações que impulsionaram, de início o capitalismo.

Ao Estado, cabe, hoje, indiscutìvelmente, suprir lacunas da iniciativa privada, no sentido de obter a acumulação do capital necessário ao desenvolvimento, devendo participar vivamente da sistematização planejada do mesmo desenvolvimento. Se essa alternativa que Delfim Netto define como "economia de mercado mista", fôr repelida, teriamos, no Brasil, de optar pela socialização dos meios de produção e pela economia integralmente dirigida por um Estado totalitário, uma vez que o liberalismo puro não tem condições para corresponder às exigências da sociedade moderna.

Os desígnios da nacionalidade não podem, porém, suportar a segunda alternativa, na qual êsses mesmos desígnios seriam destruídos, através de um grupo que assumiria um poder político arbitrário sôbre o país, de inspiração totalmente anti-nacional. A alienação econômica que domina grande parte do povo brasileiro, seria substituída pela alienação sócio-cultural de tôda a Nação. A repressão brutal ao consumo para conquista da acumulação indispensável e a imposição de padrões educacionais e tecnológicos de penosa aceitação por parte do povo, provocaria, certamente, como a história o demonstra em outros países, tôda a sorte de violências e atrocidades contra a liberdade individual, valor básico imutável de qualquer civilização inspirada no cristianismo ocidental.

O absurdo da solução econômica socialista, se revela ainda mais clamoroso entre nós, em um momento no qual a consciência do Ocidente começa a despertar, como o demonstram suas fontes mais legítimas de inspiração. A última encíclica papal sintetiza formas possíveis de transformação

conservadora das nações subdesenvolvidas. Sua formulação doutrinária teve imediata repercussão histórica concreta, na Carta de Punta del Leste. A cooperação interamericana, cria condições novas para a aceleração do desenvolvimento da América Latina em geral e do Brasil em particular, colocando à sua disposição fontes imprevistas de capital disponível, que podem ser aproveitadas por "economias mistas de mercado" mediante planejamentos estatais adequados e com a contribuição viva da imaginação criadora do livre empreendimento econômico.

Da superficialíssima análise feita pode concluir-se:

1 — A estrutura social brasileira, ressente-se, na atual conjuntura, de um descompasso cronológico entre suas regiões, mantendo-se quase feudal no norte e em formação aberta, com razoável permeabilidade no centro-sul. A composição étnica diferente, cria tendências a um etnocentrismo regional, diversificador do sentido geral da nacionalidade, e gera dificuldades crescentes para uma assimilação que resolva os conflitos sociais da conjuntura brasileira. Dentro de cada região a luta de classes se apresenta com características próprias, mais graves no norte, onde uma mudança revolucionária pode ocorrer, e sob forma conflitual relativamente benigna, no centro-sul, onde as divergências de classe não excluem um consenso unitário, em tôrno de valôres culturais mais profundos. O marxismo, no centro-sul, é expressão moderada de uma inquietação social que não tem repercussão ponderável na classe operária.

A superação do estado geral de conflito, na sociedade brasileira, depende de alterações no comportamento político dos govêrnos e da rápida recuperação econômica do país, com uma distribuição de rendas mais equitativa entre as populações nacionais.

2 — A estrutura política constitucional brasileira, embora não corresponda totalmente às necessidades imediatas da nação, deve ser defendida, tendo em vista que oferece as condições mínimas necessárias para garantir reformas e reajustamentos que a consciência desperta da nacionalidade pode introduzir serena e lùcidamente, nas relações sociais e econômicas vigentes, inibindo mudanças sociais revolucionárias, que destruiriam a ordem tolerável atualmente existente.

3 — A única ação aceitável para dinamizar o desenvolvimento econômico do país, é a do aproveitamento racional de capitais, postos à disposição do Brasil pela "Aliança para o Progresso", através de uma "economia de mercado mista" em que planejamentos estatais se executem, com a cooperação indispensável da iniciativa privada. Qualquer solução socialista-totalitária deve ser repelida por todos os meios, como altamente ameaçadora para tudo quanto há de profundo na cultura brasileira, onde a liberdade e o respeito à pessoa humana devem, necessàriamente, constituir condição prévia para qualquer orientação sócio-político-econômica.

DA FILOSOFIA DOS VALÔRES

José Augusto Vaz Valente

Por seu escasso século de existência, podemos afirmar a Filosofia dos Valôres uma disciplina nova, ainda que alguém estranhe uma novidade de cem anos. Esclareçamos, porém, que a afirmação comporta, implícitas, dimensões filosóficas. Bem dilatado é o tempo duma centúria em técnica, em arte, ou em ciência, ao fim do qual um objeto, um sistema, ou as conclusões, muitas vêzes se podem considerar de interêsse meramente histórico. Em Filosofia, entretanto, um tema proposto à especulação não atinge as suas últimas consequências nêsse espaço que é de escassas gerações, insuficientes, com frequência, para determinar com rigor um objeto, a sua problemática e as conclusões satisfatórias que se requerem. Não se julgue, porém, que o tempo se dilata por incúria dos filósofos; é antes exigência da Filosofia pelo seu método próprio. O pensamento é o instrumental único de que o filósofo dispõe e outro não aceita, na investigação das questões propostas em sua matéria; o pensamento expresso em conceitos, validados em juízos, que são o resultado de laboriosas meditações na sondagem do mundo dos pensamentos; e tão vasto no seu conteúdo; e tão vasto nas suas relações, que levou o lógico a afirmar: "cada conceito encerra em si o Universo dos conceitos". A essa exigência se subordina a Axiologia, submetendo o pensamento à análise de si próprio, investigando, criticando, dissecando, numa dualidade característica que encontra paralelo noutras disciplinas filosóficas. Versando um objeto promitente, desde início que despertou as atenções dum sem número de pensadores que ao estudo dos Valôres se dedicaram. Nem sempre se viu livre de pessupostos que nalguns casos mais confundiram que aclararam. Mas o número de obras aparecidas versando o tema bem nos dá idéia do interêsse que suscitou. A poucas décadas da sua estruturação já 661 se encontravam publicadas e por volta de 1935 se elevavam a mil [1]. Hoje são inu-

---

(1) MARTIN HEIDEGGER — "*Introdução à Metafísica*" tradução de Gilbert Kahn; Presses Universitaires de France, 1958, pág. 213.

meráveis e a cada dia que passa outras vêm à luz, trazendo à Axiologia sugestões novas, alargando e aprofundando tanto os problemas tratados como as relações que entre êles se descobrem. É êste, verdadeiramente, o trabalho filosófico ao qual interessa, tanto como conclusões difinitivas, o constante alargamento do campo de investigação. Mas, antes de qualquer meditação subsequente, a uma disciplina filosófica, como a outra, compete pôr com a clareza possível e a objetividade correspondente, qual seja o seu objeto de investigação. É isto que em primeiro lugar deve preocupar a Axiologia: fixar, em têrmos de estudo, êsses "peregrinos objetos" que são os Valôres.

*

* *

Se quiséssemos analisar a palavra valor em tôdas as suas acepções teríamos que fazer uma incursão a todos os domínios do pensamento e atividades de tal forma o vocábulo está vulgarizado. Em qualquer campo se encontra e desde há séculos vem sendo empregado na linguagem de cada povo. Onde, porém, se usa com mais frequência é, sem dúvida, no domínio da Economia, no qual se consagraram expressões como: "valor de troca", "valor de uso", "mais valor" e outras, com possibilidades de ter favorecido o seu trânsito para a Filosofia, segundo opinião de Johannes Hessen [2]. Mas nem só em Economia a palavra é usual; encontramo-la em matemáticas; em ciências da natureza (valor duma experiência); ciências sociais (valor dum documento); em arte (valor duma nota musical) e em tantos outros campos bem diferentes, sempre a expressar um conceito próprio, como próprio é o sentido que em Filosofia se dá à palavra Valor, quando se aborda a Axiologia. Uma coisa é na verdade o vocábulo e outra o conceito que aquêle suscita.

A nossa vida cotidiana está povoada de conceitos que se exprimem pela palavra valor. O sentido mais vulgar é o econômico e o chefe de família ou a dona de casa pautam muitas de suas ações por êsses valôres, que se reduzem a "valôres de compra" ou "venda" e se traduzem em moeda corrente a influir no numerário familiar. Às vêzes um objeto é de "mais valor" que o meu poder de aquisição e eu me privo dêle ou o substituo por outro de "menor valor". Os objetos materiais com que lidamos têm um valor que direi

---

(2) "*Filosofia dos Valôres*"; tradução de Cabral Moncada, Coimbra, 1953, 2.ª edição.

de econômico e que se traduz em preços. Mas, a par dêstes valôres, outros estão na nossa vida diária para cuja referência encontramos tantas vêzes frases já feitas: "nada tão valioso como a saúde"; "fulano é homem de valor"; "a virtude não tem preço". O fator preço não entra nestas coisas valiosas que são de outra ordem que não a material ou econômica e que tantas vêzes se lhe opõem. Se estivéssemos apressados em referir o objeto da Filosofia dos Valôres aproveitaríamos para dizer que são êstes objetos que a Axiologia considera; êstes "valôres sem preço" que com um pouco de meditação descobrimos na nossa vida.

*

* *

Num breve histórico diríamos que a Nietzsche se deve, sem dúvida, a vulgarização da palavra valor no campo filosófico. Não é de importância para nós discutir aqui a sua posição face à cultura, nem fazer uma citação exaustiva da sua obra. Alguns trabalhos seus, levam, porém, impresso o sêlo das suas concepções de que resulta uma posição peculiar, a contribuir para a historiação dos valôres, já que êle próprio afirma ser ao "redor dos descobridores de valôres novos que o mundo se move no seu giro eterno" [3]. A palavra Valor inscreve-se com frequência nos seus livros e é esta frequência que faz voltar a atenção dos filósofos para o vocábulo que passa a ser usado amiúde. Uma época cultural vive da sua crença em valôres; mas os valôres do homem atual são sintomas de decadência da vida que se extingue, havia de pensar, já enfermo, a partir de 1879, o velho professor de Bâle. Daí que se torne compreensível por que Nietzsche se esforça por quebrar as velhas tábuas de valôres, invertendo a sua corrente, dizendo-as originárias no cansaço de viver. Esta pretensão, porém, não é fruto de meditação; é simples afirmação de fôrça, dispensando mesmo a justificação.

Não cremos, entretanto, que quisesse afirmar, com tôdas as consequências, a "lei da selva", ainda que nos recordemos da sua concepção do "eterno retôrno", de moldes pitagóricos ou estóicos, da antiguidade. Já em "O viajante e sua sombra" tinha enunciado os sentimentos morais essenciais como uma explicação precária das ações humanas [4].

---

(3) "*Assim Falava Zaratustra*", tradução de Mendes de Souza, Brasil Editôra 1961. Cit. por Johannes Hessen, op. cit. pág. 25.

(4) ÈMILE BRÉHIER, "*História da Filosofia*", tradução de Demétrio Náñez, Sudamericana, Buenos Aires 1948; Volume II, pág. 844.

Alguma coisa, porém, deve a Filosofia dos Valôres a Nietzsche. Ao vocábulo usado por êle, com frequência, vai corresponder um determinado conceito em Filosofia. A quem se deve o mérito de ter precisado êsse conceito é a Lotze, que o revela especialmente em "Microcosmos" onde, dentre as três realidades admitidas e sobrepostas, enuncia o reino dos valôres, a par das leis universais e das realidades singulares. A êste se deve, sem dúvida, o ter feito aflorar à consciência filosófica contemporânea o conceito de Valor que corresponde a um determinado "valer". Ser e Valor não se correspondem, nem na forma de existirem nem na forma de se conhecerem. Assim como há uma disposição intelectual que permite a apreensão do ser, há também uma disposição espiritual que nos dá a apreensão do Valor. Não é que haja um divórcio entre os dois; mas são reinos diferentes, quem sabe se raios emanados duma fonte comum.

Também a Brentano deve a Axiologia um tributo elevado, especialmente com o aparecimento do seu livro "Da origem do conhecimento moral", quando entendeu o valor como um fenômeno "sui generis", ainda que não isentasse de certa confusão o conceito. Enunciando a polaridade dos Valôres e assemelhando-a à dos sentimentos, fêz dizer a alguns dos seus discípulos que se confundiam. Sem dúvida que a posição de Meinong e Ehrenfels deriva das concepções de Brentano; mas isto não invalida a originalidade do mestre nem diminui a sua posição, quando se considera o contributo dado ao estudo dos objetos que então despontavam para a meditação filosófica. De resto o próprio Meinong corrigiu a sua confusão, quando descobriu que sentimentos e valôres não coincidiam, intuindo alguns dêstes como independentes do sentir, objetivos, portanto, ainda que à sua apreensão correspondesse um determinado estado emocional. Não deixou, porém, de ser designada por "psicológica" a sua escola, onde pontificaram também Haering e Gruehn, já em dias próximos dos nossos. Houve a pretensão de entender os valôres desde um ponto de vista o que equivale a pressuposto que a Filosofia condena. O mesmo poderíamos dizer de outras correntes, seja a fundada por Windelband, mestre de Rickert, que se esforçou por reduzir o valor a simples "validade lógica", posição sustentada também por J. Cohn e B. Buach, já no segundo quartel do nosso século; seja uma outra de feição fichteana a que prestaram concurso Stern e Münsterberg; seja, ainda, a baseada nos conceitos de Rehmke e sustentada por Heyde; ou a que se denomina de

neo-escolástica onde S. Behn discute os valôres a encaminhar-se para concepções metafísicas. Mas, mesmo que enleados a pressupostos, o "psicologismo", o "logicismo" ou o "fitchismo" tiveram o mérito de contribuir para a Filosofia dos Valôres enunciando questões que aos poucos aclararam os objetos em causa, com certas vantagens para a Axiologia.

Entretanto, uma outra corrente cremos que se sobreleva às que citamos, designada vulgarmente por fenomenológica e que se deve a Max Scheler com a publicação do seu livro: "O Formalismo em Ética e a Ética Material dos Valôres". Usando o método de Husserl na determinação dos Valôres, chegou a resultados concludentes, finalizando por entendê-los como verdadeiras qualidades das coisas; qualidades objetivas, apreendidas por um "sentir intencional". Por êste objetivismo foi que Hartmann chegou a uma ontologia, considerando-os como entes "em si" o que os furta ao relativismo expresso em outras correntes.

*

* *

A Filosofia dos Valôres é um tema recente, dizíamos acima. Estruturada a partir do último quartel do século passado vem-se desenvolvendo, investigando e corrigindo até aos nossos dias. É certo que nem sempre tem sido meditada sem desvios, o que torna árduo o caminho do estudioso que queira iniciar-se neste assunto de feição contemporânea. A provar o interêsse que tem merecido está a imensa bibliografia que hoje se tem à mão e se multiplica cada dia. Isto, entretanto, se facilita a vulgarização do tema, às vêzes o complica para o principiante que se vê ante um sem número de posições, perante as quais lhe é impossível adotar de início uma atitude crítica, o que confunde em vez de o esclarecer. Algumas as expusemos, filiadas a correntes determinadas, procurando tantos autores ancorar os objetos axiológicos ao pensado desde o seu ponto de vista. Nem isto é nôvo. Os pressupostos foram de tôdas as épocas e nalguns casos mais enlearam que aclararam. A Filosofia, porém, bem se dá conta dêsses prejuízos e sempre se esforça por sacudir de si o que não seja de seu interêsse especulativo. Daí que sempre as tentativas sérias têm feito progredir a Axiologia, objetivando, quando possível, a sua matéria de estudo, na verdade a primeira tarefa duma disciplina: definir, tornando

mais claro, o objeto que se propõe. Bem sabemos, entretanto, que enunciar o objeto material duma disciplina não é sempre suficiente para a determinar, mas permite já grande progresso. A matéria de estudo da Axiologia, o seu objeto material, são os valôres; os valôres que, como os que acima apontamos, existem na nossa vida e sem dificuldade os descobrimos por uma meditação cuidada. Queríamos, porém, dizer que, se a sua estruturação em moldes de Filosofia é recente, a sua enunciação é já bem antiga e data dos primeiros tempos do filosofar. Não é difícil descobrir nos primeiros pensadores a noção de Valor. Atentemos em Platão e no seu "mundo das idéias", o hiperurânio. As idéias, indo das menos perfeitas às mais perfeitas, dispõem-se numa hierarquia em cujo tôpo está a idéia de Bem, que o autor identifica com o Belo. Por esta, tôdas as coisas, através de tôdas as idéias, possuem algo de bom e algo de belo que, por um lado, deriva da participação da idéia suprema; por outro, são tendência para o Belo e para o Bem. Valôres os podemos considerar, como na verdade o são em seu Ser absoluto. Se no sistema cosmológico quisermos encontrar o antípoda, atendendo à polaridade; se quisermos o contravalor, aí está na desvalorização do "mundo sensível" do qual nada fica, ao retirarmos as essências para serem "idéias" num mundo supra-sensível. Quer dizer que ao Valor mais alto e ao Ser absoluto do Supremo, se opõe a matéria, sumamente desvalorizada e puro nada sem as essências.

Vejamos, porém, que o "mundo das idéias" não é, em última análise, mais que a objetivação do "conceito" socrático; sendo assim, bem entendemos que a noção de Valor já estava presente em Sócrates.

Se, por outro lado, repararmos ainda, na preocupação aristotélica de corrigir a doutrina de seu mestre vemos que, com êle, as essências não subsistem num mundo à parte mas estão nas coisas; então, "beleza" e "bondade" são presentes no "mundo de formas" de Aristóteles. Aí está, na verdade, a noção de Valor nos primeiros pensadores; nos três grandes mestres da Antiguidade. Mas a noção não se limitou a êles, como é óbvio.

Poderíamos referir a Idade Média com as acesas disputas em tôrno do conceito "bonum" que não é mais que um Valor atribuido a todo o "ente"; ou poderíamos mesmo referir a

---

(5) JOHANNES HESSEN — op. cit. pág. 23.

Idade Moderna, onde a noção se acentua e abrange um campo mais lato. Não se faz, porém, necessário para confirmar a antiguidade do conceito, ainda que a sua estruturação numa disciplina seja recente.

*

* *

Para entrar no domínio da Axiologia indaguemos de seu objeto: que são Valôres? Respondendo a esta indagação poderíamos dizer à maneira de Lotze e com êle afirmando: Os Valôres não são; os Valôres valem.

Assim se exprimiu, cremos que com acêrto, o filósofo alemão, por meados do século passado. Não têm ser; têm valer.

Alguém que ouvisse a reposta e pouco afeito às lides filosóficas, ficaria ingênuamente a magicar: não são o que? Na verdade para eu entender que não são, que não têm ser, hei-de primeiramente saber o que é isso de que falo e que falta nos Valôres; hei-de entender o que é o "ser". Terei, então, que debruçar-me sôbre a Ontologia, a disciplina filosófica que o trata nas suas diversificações. A esta interessam para estudo todos os seres existentes e em tôdas as ordens de existência; e, quando assim dizemos, temos em atenção os diversos seres das diferentes regiões ou zonas ontológicas. A cada uma destas pertencem entes de determinadas características que são comuns a todos os objetos da mesma região. É relativamente fácil, numa análise sumária dos seres, chegar ao domínio da Ontologia pela observação direta do mundo que nos rodeia, constituido de coisas que servem na nossa vida de muitas maneiras. Não é difícil observá-las e enunciá-las e à medida que o fôr fazendo estarei entrando no terreno próprio desta disciplina filosófica que pretendo explorar. Haverá outras maneiras de entrar no seu domínio, mas vou preferir esta que se me afigura mais pronta, pois que basta olhar à roda e meditar um pouco sôbre os seres que observo: esta mesa em que escrevo; esta caneta; êste copo, o cinzeiro ou o livro; são objetos que eu posso observar diretamente, e dêles posso dizer, até, a finalidade por que estão ao meu alcance; posso falar da sua forma e da sua côr; tocá-los com as mãos, avaliar seu pêso, etc. Se fixar a minha atenção no cinzeiro verifico que é triangular; observando o copo digo que é cilíndrico e que as bases são circulares; êste livro está aberto na página 305. Além de observar cada um, eu posso ainda estabelecer relações entre êles; o copo tem o

triplo da altura do cinzeiro; o livro tem espessura igual à metade da altura do copo; a caneta é diferente de outra que tenho no bolso. Estas observações que faço com os objetos presentes, bem poderia fazê-las com todos os objetos que se me apresentam durante o dia. E ao analisá-los posso dar-me conta de que algumas características são comuns em objetos diferentes. Tenho, porém, que fazer uma anotação. É que enunciei objetos que estão separados em regiões ou zonas ontológicas distintas. Mas nem isso é difícil de perceber. Falei de triangular e circular; do dôbro, de triplo e citei um número. Também falei de copo, cinzeiro, livro, mesa, etc. Logo entendemos serem objetos que dizemos de natureza diferente. Êstes últimos são coisas que percebemos com os sentidos, os quais estão fora de nós e de nós são independentes, tendo a sua existência assegurada, quer os percebamos ou não [6]; têm uma forma peculiar de ser; são objetos do mundo real; "res" no sentido do vocábulo latino. São objetos que me resistem e se opõem a mim. Já os primeiros, ou seja: as relações entre as coisas; o número que citei; o triângulo; o círculo; não são as coisas que me resistam ou a mim se oponham; nem são objetos que eu apreenda pelos sentidos. A circunferência, o triângulo, os objetos matemáticos, ou as relações entre as coisas não as vejo como o copo ou o cinzeiro. Êstes os percebo com a vista, o tato ou outros sentidos; aquêles tenho de pensá-los para percebê-los; pensá-los, necessàriamente, com idéias pelas quais se me apresentam. Não quer isto dizer que êles se reduzam às minhas idéias; a sua existência não depende das minhas idéias. O que quero dizer é que o pensamento é o meio pelo qual eu conheço êsses objetos. Na sua existência são de todo independentes do meu pensamento e não se reduzem a êle. Não os penso como quero; tenho que pensá-los como êles são. Ao perceber a circunferência, tenho de pensá-la como ela é e não como eu quero. Imagino uma "linha curva, plana e fechada com todos os pontos equidistantes do centro"; à medida que vou pensando vou percebendo o que é a circunferência. Mas tenho que pensá-la rigorosamente como ela é, sem tirar ou acrescentar um única característica; se assim não fizesse, o objeto que eu entendesse, com uma nota a mais ou a menos,

---

(6) Tomamos aqui, apenas, a enunciação do problema ontológico; e ao dizer que as coisas são "independentes de nós" não entramos na discussão gnoseológica da questão. Não interessa para o nosso caso discutir se são independentes ou parecem; se são transcendentes ou imanentes; nem temos, por isso, que adotar a posição provisória do transcendentalismo.

já não seria a circunferência. Isto me ensina que êstes objetos se me apresentam tais quais são e que o meu pensamento só tem que percebê-los, não que criá-los.

Estamos, portanto, em face de duas regiões, zonas, ou esferas ontológicas distintas. A primeira que eu disse a dos objetos reais; esta última que é a dos objetos ideais.

Os objetos da primeira zona eu os percebo pelos sentidos; os da segunda, pelo pensamento. As diferenças entre uns e outros logo nos é dada por estas formas de apreendê-los. Aqui começa a entender-se a divisão entre êstes dois mundos de objetos reais e ideais, como sêres de estrutura diferenciada. Percebemos, também, que os objetos ou sêres da mesma região têm características comuns entre si e diferentes das dos objetos de outra região. Descobrem-se, mesmo numa análise superficial. Recordemos o que eu afirmei do copo, do cinzeiro e da mesa: coisas que estão fora de nós e independentes, quer as percebamos ou não; são "res" no sentido da palavra latina, coisas que se opõem a mim e mesmo que resistem. Se eu pretender caminhar até à porta desta sala tenho que contornar a mesa que se encontra na minha frente. Há uma coisa real que se interpõe e me resiste; que tem realidade, característica de tôdas as coisas sensíveis, e que para nós agora consiste em estarem independentes de mim. Esta realidade dos objetos, como "res", como coisas não dependentes do meu pensamento, é, então, uma característica dos objetos que eu percebo pelos sentidos e que são os objetos do mundo real.

Se repararmos bem, compreendemos logo que esta característica não está presente nos outros objetos que não são desta zona ontológica. Não está presente nos sêres do mundo ideal. Basta recordar o que atrás dissemos: as relações entre as coisas, o número, a circunferência não são coisas que me resistam ou a mim se oponham. Não são "res" como coisas independentes do meu pensamento. É verdade que eu as disse de certa maneira independentes; e disse até que obrigam o meu pensamento a pensá-las como são e não como eu quero, sinal evidente que têm já um ser caraterístico; mas a sua apreensão depende do meu pensamento; a sua existência, em relação a mim, depende de eu pensar êstes objetos. Não quer dizer que a sua existência, como entidade ideal, dependa de eu a pensar. Se eu não a pensar, a circunferência existe à mesma. O que quero dizer é que fica ao mesmo alcance quando eu for capaz de pensá-la. Bem se

vê, então, que a caraterística de “res”; de coisa oposta a mim e a mim resistente, não se observa nos objetos ideais. Em vez de realidade, como os objetos reais, possuem uma caraterística bem diferente que é a idealidade. Já por estas categorias podemos perceber a distância que separa os objetos destas duas regiões ontológicas que estamos a considerar. Mas podíamos referir outras propriedades que nos fazem perceber os objetos enunciados em zonas diferentes, seja a temporalidade de uns e a intemporalidade de outros; a causalidade dos objetos reais e a não causalidade dos ideais; a localização daquêles e a não localização dêstes. Propriedades que para enunciar basta uma análise superficial. Senão vejamos. Quando falo da temporalidade das coisas, tenho como referência apenas o seu tempo de duração, o que posso condensar numa afirmação que todos entendem: os objetos do mundo sensível ou real têm um determinado tempo de existência. Êste livro, êste cinzeiro, esta mesa, uma árvore ou uma casa nem sempre existiram e eu posso afirmar com segurança que tempo virá em que não existirão mais. Existem por um lapso de tempo bem curto se considerarmos o “processo cósmico”. Ainda que eu não possa determinar com rigor o seu tempo de existência posso, entretanto, calculá-lo aproximadamente.

Êstes objetos começam a ser num dado momento; são durante algum tempo e deixam de ser. O mesmo não acontece com os objetos do mundo ideal. O triângulo ou a circunferência existiram muito antes de eu os pensar e não posso aceitar que só começassem a existir quando os geômetras os descobriram. É verdade que a sua descoberta se deve aos estudiosos de Geometria; mas apenas a sua descoberta e não a sua criação. E se eu pusesse em dúvida esta afirmação teria que corrigir a minha posição concluindo: mas se os geômetras descobriram o triângulo; descobriram a circunferência, é que êstes objetos já existiam! Só se descobre uma coisa quando essa coisa existe. Não foi porque Pitágoras descobriu o seu teorema 500 Anos A.C. que o quadrado da hipotenusa passou a ser a soma dos quadrados dos catetos. Já antes assim era e até hoje não deixou de ser. Também a êsse tempo a circunferência e o triângulo eram como hoje, passados que são 25 séculos. Quer isto dizer que os objetos ideais de hoje são os mesmos do tempo de Pitágoras. Compreendemos, entretanto, que os designados de reais, as casas, árvores, ou outros, não são os mesmos do tempo dêste autor. Percebemos, também, que os ideais existirão à mesma daqui

a mais 25 séculos, ainda que as casas, árvores, mesas e cadeiras não sejam estas que agora povoam o nosso mundo. Assim pensando, damo-nos conta da temporalidade dos objetos reais, o que significa que a sua existência está confinada no tempo; e da intemporalidade dos objetos ideais, que se furtam a qualquer determinação temporal. Bem que poderíamos pelo mesmo processo usado até aqui verificar o que se entende por causalidade dos objetos do mundo real e não causalidade dos do mundo ideal. Nós entendemos o que quer dizer causa e poderíamos recorrer, para melhor compreensão, às quatro causas enunciadas por Aristóteles; mas não são tôdas necessárias. Desprezemos aquelas designadas por intrínsecas (material e formal), uma vez que encontramos a matéria já constituída e reconhecemos os objetos pela forma. Restam as duas causas extrínsecas: a causa eficiente e a causa final. Para o nosso ponto de vista vamos, considerar a primeira destas, a causa eficiente: "aquêle ou aquilo que faz alguma coisa".

Êste copo, esta mesa, aquela árvore ou aquela roseira existem. Existem e houve uma causa eficiente que os fêz existentes. Sem nos perdermos noutras considerações diremos: a causa eficiente desta mesa foi o marceneiro que a confeccionou; daquela árvore ou daquela roseira foi, em última análise, a semente que germinou. Não importam agora as ponderações que nos traria esta afirmação e o que queremos dizer é que houve uma causa, pelo menos uma, que originou êstes objetos que nos rodeiam e que são aquêles que designamos como objetos reais. Mas, se quiséssemos perscrutar tôdas as causas, dar-nos-íamos conta duma teia complexa e que até justificariam a temporalidade já enunciada dêstes objetos. É a essa teia que designamos de causalidade e que nos faz perceber, de certa maneira, a sucessão dos objetos no tempo.

E, se nós afirmamos esta sucessão no tempo pela causalidade, estamos implìcitamente a afirmar que só existe a causalidade nos objetos que no tempo se sucedem. Os intemporais não têm causalidade. Exatamente o que queríamos dizer. Os objetos ideais que não estão sujeitos ao tempo, que não têm dimensão temporal, são alheios a esta causalidade. Não podemos entrever as causas, ao menos próximas, pelas quais êstes objetos ideais existem; não se causam uns aos outros nem uns são causa e outros efeitos, à maneira da semente e da árvore. Logo, a não causalidade é uma outra

caraterística dos objetos do mundo ideal a distinguí-los do objetos do mundo real, onde o princípio de causalidade se manifesta.

Se resumirmos, agora, as caraterísticas enunciadas nos objetos duma e outra das zonas ontológicas que vimos considerando, damos conta de que, além de não serem coincidentes, essas mesmas caraterísticas são antagônicas. À realidade, temporalidade e causalidade dos objetos reais opõem-se a idealidade, intemporalidade e incausalidade dos objetos ideais. É esta diversificação de categorias, como bem compreendemos, que nos há duas regiões distintas e que agrupam sêres de ordens diferentes. Convém ver, porém, que nem tôdas as categorias dos objetos dêstes dois mundos são opostas. Uma há, ao menos, que subsiste e pela qual nós temos vindo a falar de regiões ou zonas ontológicas. Uma categoria comum têm os objetos destas esferas diferentes e pela qual os dois mundos considerados são do domínio da Ontologia. É a categoria do ser. Mais que qualquer outra é esta que nos interessa pois foi por ela que fizemos esta rápida digressão pela Ontologia, buscando o "ser" dos entes para que possamos melhor entender o que designamos de "não ser" dos valôres. Com insistência temos falado nos sêres reais e nos sêres ideais, mas não dissemos ainda o que é o "ser" dêsses objetos. Sabemos apenas que é uma categoria que tanto pertence aos objetos do mundo real como aos do mundo ideal; e sabemos, também, que êsse "ser" é o objeto de estudo da Ontologia. Não vamos, porém, aos meandros mais sutís desta nobre disciplina para definir o "ser" destes objetos que estamos analisando, ainda que já enunciássemos os seus modos nas páginas anteriores, o que pode facilitar a nossa compreensão. Apoiados na própria língua, onde estar e ser por vêzes coincidem, nós diremos, com Garcia Morente [7] que o "ser" dos objetos reais e ideais é, substancialmente, estarem aí, ao meu alcance; o copo aqui está; é aqui; tem a particularidade de estar em cima da mesa, de ser em cima da mesa. Mas é independente dela por ter um "ser" diferente e é independente dos outros objetos. "É independente"; tem ser independente dos outros objetos e de mim. Numa expressão gramatical talvez pudesse dizer: o ser é a propriedade pela qual se substantivam as coisas no seu modo, concreto ou abstrato, de se revelarem. O que dizemos do

---

(7) "*Fundamentos de Filosofia*", Terceira edição; Espasa Calpe pág. 316, Ed. 1951.

copo o dizemos de todos os objetos do mundo real; e o que dizemos dêstes é extensivo aos ideais. Também a circunferência está aí, ao meu alcance e posso apreendê-la pelo meu pensamento. Mas não se confunde com êste; na sua existência tem um "ser" próprio, independente de mim e dos outros objetos. A circunferência é independente e também a apreendo substantivada. Independentes entre si e independentes de mim é no que consiste o "ser" dos objetos, numa análise sumária desta nova categoria, comum aos ideais e aos reais. Por ela êsses mesmos objetos se nos apresentam como entes próprios, com existência particular.

Eis, portanto, a categoria que desde início buscávamos; a categoria de "ser" dos objetos e que nos ajudará a compreender o "não ser" dos valôres.

*

* *

Os valôres "não são", já o enunciamos. Não têm ser. E que o não têm talvez o percebamos agora mais fàcilmente, depois de analisar a categoria do "ser" nos objetos dos mundos real e ideal. Se nos colocarmos em relação direta com as coisas que estão na nossa vida verificamos que nenhuma delas é para nós indiferente. Há sempre um juízo que podemos emitir acêrca dos objetos e êsse juízo resulta da qualificação que lhe damos e pela qual as coisas são boas ou más; úteis ou inúteis; estéticas ou inestéticas; belas ou feias. Quando eu digo: "a árvore é inútil" estou a enunciar o que em Filosofia se designa um "juízo de valor". A propriedade dêstes juízos é que nada acrescentam ou tiram ao ser das coisas, ou à sua essência. A árvore "útil" ou "inútil" é árvore à mesma. Não diminui em nada o ser da árvore a sua utilidade ou inutilidade. Estas qualidades que eu intuo nas coisas é que me fazem dizer que são não indiferentes para nós. E por esta não indiferença tôdas as coisas são valoradas; têm valor, o que me permite formular juízos como o do exemplo acima. Mas se êste valor nada acrescenta ao "ser" dos objetos bem vejo que não é elemento das coisas e muito menos os próprios objetos. Alguém poderia argumentar, porém, que nesses juízos está expressa a minha impressão e concluiria, apressadamente, que os valôres são, simplesmente, impressões de agrado ou desagrado que as coisas provocam em mim. Não é verdade isto. Os valôres não se resumem aos meus sentimentos. Isto o percebemos quando verifica-

mos que há valôres que são desagradáveis e desvalôres que são agradáveis. É o exemplo típico da virtude e do vício. A virtude obriga a caminhos que são desagradáveis; enquanto que com o vício se observa o inverso.

Parece-nos, entretanto, que chegamos a uma posição paradoxal, ao afirmarmos que os valôres não são coisas ou elementos seus e nem são impressões nossas. E parece-nos, até, que teremos de optar por uma das soluções: ou os valôres são coisas ou são impressões. Não é, entretanto, verdade. Os valôres não são coisas nem impressões; os valôres, simplesmente, não são. Não têm ser, têm valer. E quando dizemos valer significamos que o valor é o que faz para nós as coisas não indiferentes.

Ao enunciarmos o "ser" dos objetos reais e ideais afirmávamos que êstes tinham existência em si, independentes uns dos outros e independentes de mim. Têm o que poderíamos dizer uma "realidade entitiva" que lhes confere a propriedade de se "substantivarem" nos seus modos de ser. Em resumo: são entes que existem independentes, sem necessidade de segundos para se manifestarem.

Não acontece o mesmo com os Valôres. Êstes não os entendemos como entes com existência em si e independentes de outros e não os apreendemos "substantivados". Sei o que é um homem justo; um quadro belo; uma pessoa virtuosa. Mas não posso pensar a Justiça em si; ou a Beleza; ou a Virtude com "realidade entitiva". É nisto exatamente que consiste o "não ser" dos Valôres: não existirem por si; não terem "realidade entitiva". Apresentam-se como qualificações das coisas o que faz dos valôres simples qualidades. Os valôres são qualidades das coisas. Esta é outra caraterística dos valôres.

Têm valer como primeira categoria e são qualidades. Se quiséssemos analisar estas qualidades dar-nos-íamos conta de que são qualidades irreais. São qualidades irreais por não possuirem as notas dos objetos reais e que atrás referimos como caraterísticas próprias. Mas não são também qualidades ideais que possuam as categorias dêsses objetos; se assim fosse, os valôres seriam suscetíveis de serem demonstrados como acontece com êsses objetos e, nesse caso, eu podia, pelas leis do raciocínio, fazer uma demonstração da Beleza, da Bondade, da Justiça ou de qualquer outro valor, como o faço da circunferência, do triângulo, ou do teorema de Pi-

tágoras. Acontece, porém, que eu posso, apenas, expôr os valôres como qualidades das coisas, mas nunca demonstrá-los. Os valôres são qualidades irreais, como dizia, e posso acrescentar que são qualidades absolutas. E o são porque senão seriam relativas e dependeriam de nós. Mas não dependem. O valor estético duma escultura está na própria obra e todos os que para isso forem capacitados podem apreender êsse Valor. Apreendê-lo por intuição; intuir êsse Valor. É verdade que nem todos poderão intuí-lo. Alguém não estará capacitado para essa intuição; mas bem percebemos que isso não mingua o valor do objeto. Perdurará enquanto o objeto valorado perdurar. Podemos pensar, entretanto, que alguns objetos foram valiosos em determinadas épocas e depois deixaram de ser; ou, ao contrário, não tiveram valor e passaram depois a tê-lo. Mas isto não é verdade. O que acontece, simplesmente, é que nalgumas épocas não se intuiu, esta é a expressão, não se descobriu o valor que o objeto tinha. Isto nos faz entrever que os valôres, como qualidades absolutas, são independentes do tempo. O mesmo diremos em relação ao espaço. Não é porque os ocidentais não intuem o valor duma obra de arte chinesa, que essa obra não tem valor. O valor que tem na China é o mesmo que conserva se transportada para o Ocidente, ou vice-versa. Logo: os valôres são qualidades absolutas, independentes do espaço e do tempo. E, poderíamos acrescentar, independentes da quantidade, do número. Não posso, na verdade, expressar os valôres com números. Não posso dizer que êste quadro é três vêzes mais belo que aquêle; ou que é duas vêzes menos belo aquêle que êste. Digo, simplesmente, que é mais ou menos belo. Mas esta noção de mais ou menos não é suscetível de quantificação.

Uma outra caraterística dos valôres, que algumas vêzes perturbou a sua compreensão, é a que os pensadores designam de polaridade. Já vimos que com Meinong havia sido considerado o Valor equivalente a sentimento. Isto porque êstes objetos psíquicos se manifestam com a caraterística de polaridade à semelhança dos Valôres. Mas não se confundem e já falamos na sua diferença, ao analisarmos, a posição de agradável e desagradável face aos Valôres.

Não se torna difícil entender o que é a polaridade, se tivermos presente a noção de não indiferença que referimos quando iniciamos esta análise. Tôdas as coisas são para nós "não indiferentes"; portanto, qualificadas, o mesmo que dizer valoradas. A noção de não indiferença resulta, necessària-

mente, de nós podermos considerar o que é a indiferença; ou seja: o ponto neutro de que partimos para alcançar o não indiferente dos objetos. Vemos, também, que a cada valor corresponde um contrário. A bom opõe-se mau; a justo, injusto; a útil, inútil. Por êstes exemplos percebemos que a cada valor corresponde um outro, diametralmente oposto, que podemos chamar de antivalor ou desvalor. Ao Valor o dizemos positivo; ao desvalor de negativo. Pois se partirmos do ponto neutro que enunciamos; do ponto de indiferença, podemos organizar um gráfico onde se representem a um lado e a outro dêsse mesmo ponto — o ponto zero — os valôres e os contra-valôres. Os valôres positivos afastam-se num sentido e os negativos, seus opostos, em sentido contrário e à mesma distância do zero. São as noções de positivo e negativo, como polos opostos, que sugerem a designação de polaridade, caraterística dos objetos da Axiologia. Nêste conceito um outro se filia e que percebemos quando dizemos que os Valôres se afastam menos ou mais do ponto zero. É claro que o afastamento maior ou menor está em relação direta com a não indiferença dos objetos considerados. Há-os mais valorados que se afastam mais da indiferença e outros há que se aproximam bastante. Daqui se poderia sugerir uma escala, a dispôr hieràrquicamente os Valôres. De fato, dos menos valorados, aos mais valorados, há uma distância preenchida pelos intermediários. Pois colocar todos em ordem dos menos valiosos aos mais valiosos, constitui o que se chama hierarquia, uma outra caraterística dos Valôres. Não são raras estas classificações em Axiologia. Muitos autores têm ensaiado esssa hierarquização, que às vêzes foge à ordem lógica, e estamos longe de obter uma classificação que satisfaça a todos. Não resistimos, porém, à tentação de enunciar uma elaborada por Max Scheler [8] e que se a não considerarmos definitiva, tanto na enunciação como na disposição, ao menos nos ensina como proceder a uma elaboração. Por esta classificação, os valôres se reunem em grupos que indo dos menos elevados aos mais elevados tomam esta ordem: grupo dos Valôres úteis; grupo dos vitais, lógicos, estéticos, éticos e religiosos. Na escala elaborada os Valôres úteis são os que estão mais próximos do ponto de indiferença, enquanto que os religiosos são os mais afastados. Nem todos estarão de acôrdo com a presente classificação. Alguém que não intua os Valôres religiosos não pode colocá-los no tôpo da hierarquia; como alguém que

(8) Cf. GARCIA MORENTE, op. cit. pág. 334.

não intua os estéticos não pode considerá-los superiores aos lógicos. Serve, entretanto, esta ordenação para exemplificar numa, as diversas classificações que já se fizeram. À parte quaisquer outras considerações, o que pretendemos foi apenas enunciar esta caraterística dos Valôres, que é a hierarquia, e que a par das outras já referidas — valer; qualidades absolutas, estranhas ao tempo, espaço e quantidade; e polaridade — se presta a ensinar-nos como os Valôres se apresentam na nossa vida, distintos de tantos outros objetos. Se ensaiássemos fazer Axiologia, cremos que por aqui começaríamos, com a preocupação de pôr objetivamente aquilo que, em qualquer disciplina, se designa por "objeto material".

FERNANDO PESSOA, O UNO E O MÚLTIPLO

Gilberto de Mello Kujawski

(continuação)

POEMA E POESIA. A POESIA NÃO ESCRITA (ESTILO EXISTENCIAL)

A poética moderna, de tradições racionalistas e positivistas, labora na confusão sistemática do poema com a poesia.

Urge, portanto, fundamentar vigorosamente uma poética à base da distinção radical entre o poema e a poesia.

O poema, fato positivo definido em gênero, conteúdo e linguagem, adquire irresistível poder de vinculação sôbre o gênero, o conteúdo e a forma da poesia objetivável, na vigência de qualquer ciclo literário "in fieri".

O poema — julga a Nova Crítica — encerrará as leis de objetivação do imponderável poético, promovido a esquema didático daquilo que a poesia "deve ser". Os críticos debruçam-se sôbre o repertório histórico dos poemas escritos na esperança humilde de assim desvendarem todo o mistério da poesia. — "Es el poema mismo (éste, aquel) el que me ha enseñado lo poco que sé sobre poesia." (Carlos Bolsoño)

Ora, é bem possivel que só por abstração de todos poemas jamais escritos, nos seja dado compreender algo de essencial sôbre poesia.

No poema, a poesia se torna objeto, algo de sopesável e mensurável, uma estruturação verbal consistente onde a palavra se funcionaliza em órbitas seguras de gravitação. O Poema avulta-se ao nível de um horizonte transcendental, precondicionador do caótico influxo da criação, julgado insubsistente sem o suporte verbal que o disciplina.

Precisamente a esta altura encontramos a consciência crítica literária mais atuante e difundida em nossos tempos.

O poema é dado como o aparecer fenomenológico da poesia e a palavra é vista como a célula-mater do poema. Sem maiores indagações assimila-se a poesia ao poema escrito e o poema escrito, à ordem cartesiana da "res extensa". Como "res extensa" são estudados, produzidos e reproduzidos os poemas representativos da melhor tradição racionalista.

A poesia primeira — sugerimos — é pré-escrita e pré-verbal.

Não consiste em verso ou em oralidade, e sim em puro jôgo de adequação existencial. Relembraremos aqui uma passagem significativa do pensamento de Ortega, sôbre a qual insiste Julián Marías nos seguintes têrmos:

"Todo ato vital é uma interpretação, não sòmente os atos intelectuais. Quando bebo um copo d'água, êsse ato interpreta *de fato* a água como alguma coisa de "potável e capaz de matar a sêde; quando me atiro à água para nadar, a interpreto com um "meio de uma contextura peculiar que torna possível a flutuação e o movimento; quando cômo uma maçã, êste ato a interpreta como alimento, deixando de lado todos os demais seres possíveis — uma semente, um corpo físico, um pêso, um projétil —, que só seriam atualizados por outros atos igualmente interpretativos." ("Introdução à Filosofia", trad. bras. p. 181).

Todo ato vital é, pois, uma interpretação, interpretação *de fato*. Podemos acrescentar que também as interpretações vitais estão sujeitas a serem interpretadas, vitalmente, por sua vez. Nadar, significa interpretar vitalmente um corte de nossa situação no mundo; mas, nadar estilizadamente, significa interpretar a própria interpretação. A interpretação da interpretação dá origem ao *estilo existencial.*

Só ao projetar-se vitalmente o estilo existencial abre-se lugar para a instalação da palavra poética em nossa circunstância.

Em outras palavras: primeiro, o homem atua poèticamente; depois escreve poèticamente. Atuar poèticamente significa atuar em estilo existencial, formalizando em puro jôgo os atos interpretativos vitais. [1] Sem a formalização em jôgo dos atos vitais, sem base na interpretação das interpretações, a palavra jamais assumiria feitio poético.

---

(1) Assim, dizemos da nossa vida, de um dado momento biográfico, que tem (ou que não tem) *poesia.*

A poesia inicial nasce como jôgo de adequação à circunstância, jôgo da interpretação ativa do mundo. Por isso, o herói épico, mestre do grande estilo vital, é o primeiro poeta. O herói é o portador da atitude poética ao vivo, é o ser que luta pela adequação não a esta ou àquela situação em particular, mas pela adequação ao Mundo, como horizonte último de tôdas as situações possíveis [2].

O jôgo vital interpretativo, o estilo existencial configurando-se, abre campo para a instalação da palavra na circunstância. A palavra nasce poèticamente, com sua intencionalidade definida pela conduta pré-verbal de alguém em face das circunstâncias. A palavra poética, a palavra originária, surge precondicionada pelo estilo existencial, que é a poesia em sua fase vivencial pura, pré-intelectual e pré-verbal.

A POESIA ESCRITA (= A PALAVRA EM SITUAÇÃO)

A poesia (não escrita), a interpretação estilizada da vida, funda a palavra. Só então se faz viável a manifestação da poesia verbal, a poesia em senso estrito.

Se não derivamos da poesia originada extra-literàriamente, como verdadeira forma de conduta, nada entenderemos da poesia como atividade literária.

A palavra tem sofrido tôda espécie de violências, que se resumem, afinal, na obstinação de reduzí-la à ordem das "coisas".

De fato, a palavra encontra seu "lugar natural" junto às coisas. A palavra está junto às coisas, amolda-se fluìdicamente aos fatos, respondendo "presente" a quanto nos cerca.

Há pouco dissemos que o estilo existencial, configurando-se, abre campo para a instalação da palavra na circunstância. E acrescentamos agora que a palavra instalada na circunstância, a palavra em situação, é a poesia verbal.

A poesia não é outra coisa que a palavra no primeiro momento de sua *função significativa*.

A poesia é a palavra em situação.

---

(2) Técnica e poesia nascem de raíz comum (o jôgo interpretativo). A técnica aparece, de início, como *forma de conduta* diante das coisas; secundàriamente, como *produção*.

Que significa a palavra em situação?

Significa, precisamente, o contrário da palavra "em estado de dicionário", a palavra enquanto objeto da lógica tradicional e da semântica racionalista.

A palavra em situação é aquela que responde às injunções do momento vivido e que, através de semelhante resposta, passa a integrar o próprio tecido da circunstância.

A palavra desdobrando-se da perspectiva interna à situação vivida, eis aí a poesia.

Nem sempre a palavra, embora junto às coisas em qualquer tipo de relato ou descrição, está em situação. A palavra em situação é aquela que se mantém fiel ao primeiro momento de sua função significativa, precisamente aquele momento desprezado quando da sua constituição em "esquema lógico".

A PALAVRA E O NADA

A palavra constituída em esquema lógico nega a poesia, por negar a situação.

A palavra-esquema projeta-se inteira na nominação dos entes; é a palavra do discurso cotidiano, não desdobrado da perspectiva interna à circunstância.

A palavra sòmente se coloca em situação, ao falhar a linguagem, isto é, ao encontrar-se a palavra com o nada.

A linguagem do discurso cotidiano acha-se vinculada ao mundo dos entes, que pesam sôbre ela e não lhe permitem experimentar a vertigem da liberdade, que é a liberdade de fundação, exclusiva ao dizer poético.

Subtraída ao mundo dos entes, abismando-se em nada, a palavra reencontra a situação em seu momento genético, podendo dizê-la originàriamente.

Para se encontrar em situação a palavra deve sofrer a catarse do nada, da nenhuma nominação, do esvaziamento total. Eis então a poesia, a palavra abismada recriando-se a partir da inserção vivencial concreta.

A poesia é a palavra em situação, e êste é o momento da poesia nascida. Agora dizemos: a poesia é o atrito da palavra com o nada, e êste é o momento da poesia nascente.

O POEMA E O DISCURSO

O discurso articula a verbalização do mundo como esfera finita de significações, onde nos movemos. O poema é uma forma de discurso, uma espécie discursiva, ao passo que a poesia surpreende o discurso revertendo sôbre si mesmo para morder, não mais o *mundo* como esfera de lúcidos contornos e direções, e sim a *terra virgem,* anterior e subjacente à finitude organizadora dêsse sistema de significações que denominamos "mundo". O dizer poético evoluciona sôbre o nada, assim como a dança abre o vácuo ao redor e a música sonoriza o silêncio.

A palavra desgastada encontra-se caída no reino dos entes, a caminho de reduzir-se a simples coisa entre o reino das coisas. Ao defrontar-se com a ameaça do nada, a palavra se liberta da inércia que a entorpece no discurso cotidiano e recupera a primordial agilidade significativa.

A vinculação da poesia ao poema escrito, a ditadura do poema sôbre a poesia, perfaz um só fenômeno com a desvalorização da palavra: a obstinação desta naquela ronda fixa e compulsiva das mesmas representações literárias.

Fixada certa maneira de dizer, promovem-se imagens correspondentes; suscitadas estas, promove-se a correspondente maneira de dizer. A palavra poética projeta sua conotação no reino da imagética compulsiva da qual já não se pode libertar. Por seu lado, o poema concretiza a equação modêlo entre a palavra e a imagem, nas mil e uma combinações possíveis através da história da literatura.

Confundidos a poesia e o poema, a pesquisa do poético reduz-se à investigação das possibilidades combinatórias entre a palavra e a imagem no poema, o que só é possível quando a palavra já tenha todo seu conteúdo projetado para fora, em imagens preformadas ou preformáveis, isto é, quando a palavra desgastou suas virtualidades projetivas num sistema definido de significações.

Da mesma forma, ao tempo em que o pensamento escolástico do século XII julgava ter tocado os limites do pensável, Ramón Llull concebeu sua nada *original* máquina de pensar, mediante arte combinatória de símbolos fixos. A moderna poética persegue, igualmente, sua arte combinatória, através rigorosa observação da dialética interna do poema. Ezra Pound merece o título de campeão dêsse desespêro combinatório, por detraz do qual se esconde o mais terrível vazio.

A moderna poética avizinha-se resolutamente às fronteiras do nada, embora tema abandonar-se a êste. Muito pelo contrário, insiste em plasmar o nada nas redes de sua inquieta vontade organizadora. A palavra ainda pretende afirmar-se por sôbre o nada, possuida de estéril e demoníaca energia organizadora, em lugar de ceder aventurosamente à experiência do nada, único meio de renovar-se autênticamente na capacidade de criação.

PESSOA E O NADA

O Fernando Pessoa de "Paúis" ainda se movimenta entre o emaranhado das experiências combinatórias. Ecos ainda próximos do simbolismo, combinados com vestígios saudosistas e com o paradoxal princípio da "contradição" como alma do universo, compõem a urdidura paradigma dos artistas paúlicos.

Pouco depois, tem lugar a doutrinação do *intersecciocionismo* ("Hora Absurda", "Chuva Oblíqua"), quer dizer, a intersecção estética de planos psíquicos e visuais...

"Paúis" data de 1913. O ano seguinte será, talvez, o mais importante na cronologia do poeta. Com efeito, em 1914, saltam à luz, quase ao mesmo tempo, os três principais heterônimos: em Março, surge Alberto Caeiro e revela-se Álvaro de Campos, com a "Ode Triunfal" e o "Opiário"; em Junho, Ricardo Reis escreve a primeira poesia. Já ao fim do ano anterior, o Pessoa ortônimo escrevera "O Marinheiro".

Em outros têrmos, sucedeu que a linguagem do poeta, distendendo-se em variadas e opostas direções, conseguira sua íntima desintegração. Sua palavra encontrara o nada e renovara-se simultâneamente em tantas formas distintas quanto os heterônimos.

Perfeitamente cônscio da insuficiência de suas tentativas anteriores, embora assinaladas pela repercussão exterior do "paúlismo" e do "intersecccionismo", Pessoa conquistara a liberação íntima da linguagem. E bem nos cabe falar em encontro de sua linguagem com o nada, quando percebemos a agilidade com que os heterônimos se desdizem uns aos outros. Infinito poder de dizer e desdizer, eis aí a fôrça de uma linguagem nucleada em plena liberdade criadora, desgarrada de sua adesão compulsiva ao ente e reelaborando-se a partir do próprio nada.

Reelaborando-se do nada, a linguagem reconquista a dimensão do possível. Desencadeia-se o novo processo de criação do mundo, à luz de potencialidades recém descobertas e o próprio ser do poeta assume desconhecida configuração. O ressurgimento da linguagem, portanto, traz sempre consigo o esbôço correspondente de um universo e de um protagonista.

Linguagem, mundo e protagonista dão-se em conjunto e ao mesmo tempo, não se compreendendo uma linguagem que não projetasse o desenho de sua significatividade global e o intérprete de sua prolação.

No discurso cotidiano fala sempre o "ego" singular de cada um. Trata-se de um discurso centrípeto, exprimindo a posição do indivíduo dentro da conjuntura ordinária. Na poesia, linguagem inaugural, não fala o eu cotidiano e empírico do poeta. Na poesia fala Alguém nascido ao mesmo tempo que a palavra poética, Alguém que não é ninguém em particular.

Alegava Pessoa no conhecido trecho da carta a Gaspar Simões:

"O ponto central de minha personalidade como artista é que sou um poeta dramático; tenho contìnuamente, em tudo quanto escrevo, a exaltação íntima do poeta e a despersonalização do dramaturgo. Voo outro, eis tudo." ("Páginas de Doutrina Estética", — 226, 7).

Todo grande poeta — não apenas Fernando Pessoa — erige-se primàriamente em artista dramático, no duplo sentido de Alguém que se forja e se interpreta como oráculo de seus versos.

O MITO DO GÊNIO

Antes de tudo e em primeiro lugar, a poesia ainda não vertida em poema, forja-se na prefiguração do poeta como oráculo do poema por vir. O Poeta é o primeiro poema. A inspiração criadora reinventa impessoalmente a figura do Poeta, não êste ou aquêle poeta, mas a figura do Poeta como categoria transcendental, ou condição de possibilidade do poema por vir. E a ilustração dramática do Poeta enquanto categoria transpessoal consiste no mito do gênio.

O *gênio,* na terminologia do Romantismo, não se resume a simples grau de capacidade criadora, imediatamente superior ao talento. O gênio corresponde ao "demônio interior" do artista, à sua alteridade subliminal.

Albert Béguin, autoridade máxima no assunto, assim se externa a respeito daquele que foi "um dos espíritos mais espantosos" do Romanitsmo alemão, G. F. Daumer:

"Apoiando-se no pensamento de G. H. von Schubert, êle constata de início, que nas regiões mais inexploradas de nosso ser vive um gênio escondido, nìtidamente distinto de nosso eu cotidiano". ("L'Âme Romantique et le Rêve")

"Em todos os tempos — relembra Béguin —, os poetas ouviram como estranha a êles mesmos a voz que por êles falava." (ibid.)

O mito do gênio faz-se indispensável para o conhecimento da poesia romântica e parte da poesia post-romântica, visto que não se deve atribuir à pessoa concreta e visível do poeta, a ressonância e a fonte de suas idéias e emoções, e sim ao outro encoberto no poeta, ao seu gênio.

O gênio é um arquétipo do inconsciente poético, e não será excessivo supor que a história da literatura é tutelada, em seus diversos momentos, pelos arquétipos do *inconsciente coletivo poético.* As mencionadas "influências" exteriores de um autor sôbre outro, só na aparência decidiriam. Em verdade, mais autêntico e decisivo seria o fenômeno da *confluência* dos mais diversos autores no âmbito de um arquétipo comum, localizado, não no exterior, mas na comunidade interna dos poetas.

Confiada a iniciativa do dizer do poeta ao seu duplo transcendental, ao gênio, conforme a terminologia romântica, aquilo que mais nos admira não é um Fernando Pessoa atribuir a outrem seus poemas. Pelo contrário, semelhante atitude deveria ser a regra entre os autores.

A originalidade de Pessoa foi desdobrar-se, não no "ego" transcendental, mas naqueles tantos *egos* empíricos, seus heterônimos, dos quais não ignorava o tipo físico, a altura exata, a côr dos olhos e pormenores biográficos.

Em suma, Pessoa sempre recusou identificar-se com o espectro do gênio, como aquela configuração oracular que justificaria estender-se à generalidade dos poetas aquele dito

satírico de Cocteau a propósito de Victor Hugo: Victor Hugo era um doido que se acreditava Victor Hugo...

OS HETERÔNIMOS

Pessoa, jamais, identificou-se com o Eu transcendental do poeta, e a isto se deve o dom inexaurível de reelaborar sua linguagem e sua personalidade criadora. — Protagonizava seus poemas com personagens familiares, integrados na atmosfera do homem comum. Caeiro vivia de rendas, em companhia da tia-avó. Ricardo Reis, era médico. Campos, engenheiro. Nenhum dêstes se apresentava, desde logo, como poeta.

Ao mesmo tempo que Pessoa desidentificava a poesia de sua fixidez no poema, fluidificando o dizer na sucessão dos heterônimos, desidentificava-se intimamente da condição de poeta.

Por que motivo Pessoa se dissocia sistemàticamente da condição de poeta? A resposta é uma só: por amor à verdade da poesia. A condição preformada de "poeta" perturba aquela transparência indispensável ao encontro das coisas em sua intocável virgindade. O "poeta" é alguém condicionado a enxergar o mundo na representação daquele que *deve ser* um poeta. Substitui a "verdade das flores" pela sua verdade, toma sua interpretação fantástica da Natureza, pela própria voz desta.

A função dos heterônimos consiste, precisamente, em filtrar os abusos de perspectiva do poeta Pessoa, envolto nas tentações dos mais terríveis "ismos", para reencontrar em tudo aquela voz original dizendo do homem e sua circunstância, anteriormente a qualquer artifício da inteligência.

Alberto Caeiro não se restringe a mestre de Álvaro de Campos, e de mais ninguém; Caeiro é o mestre de Pessoa e de todos seus heterônimos, os quais, sempre bons discípulos, não temem contradizer o mestre para completá-lo.

Explicando de que maneira concebeu "O Guardador de Rebanhos", escreve Pessoa:

"E o que se seguiu foi o aparecimento de alguém em mim, a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. Desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre. Foi essa a sensação que tive... Aparecido Alberto Caeiro, tratei logo de lhe descobrir — instintiva e subconscientemente —

uns discípulos. Arranquei do seu falso paganismo o Ricardo Reis latente, descobri-lhe o nome, e ajustei-o a si mesmo, porque nessa altura já o *via*. E, de repente, e em derivação oposta à de Ricardo Reis, surgiu-me impetuosamente um novo indivíduo. Num jato, e à máquina de escrever, sem interrupção nem emenda, surgiu a "Ode Triunfal" de Álvaro de Campos — a Ode com esse nome e o homem com o nome que tem." (Páginas de Doutrina Estética" — 264,5)

A nostalgia da imanência, em Caeiro, chega a ponto de perguntar-se, em dado momento, por que, sequer, atribuir beleza às coisas:

> *"Às vêzes, em dias de luz perfeita e exata,*
> *Em que as coisas têm tôda a realidade que podem ter,*
> *Pergunto a mim próprio devagar*
> *Por que sequer atribuo eu*
> *Beleza às coisas."*

Sabemos que a revolta sistemática contra as convenções sociais alimentava a tônica dos mestres do Cinismo, como Antístenes, Diógenes e outros. Em têrmos atuais, diríamos que os cínicos tomam o partido da natureza contra a cultura, suma de todo o possível artefato humano. Posteriormente, pensadores como Nietzsche, intitular-se-iam orgulhosamente, os novos mestres do Cinismo, proclamando o crepúsculo dos ídolos.

A maneira "paganizante" de Caeiro, recapitula, com mais suavidade e menos insolência, o anti-convencionalismo essencial na consideração estética da natureza. Caeiro é um "cínico" tranquilo, seguro nas convicções de sua estirpe pré-cristã.

No entanto, o Cinismo de Caeiro, como qualquer Cinismo sadio, pretende ser um caminho firme de catarse. Por isso, o poeta de "O Guardador de Rebanhos" culmina na elaboração de uma verdadeira ontologia do bucólico, onde encontram lugar os próprios deuses tutelares de um mundo sem história, pleno em sua finitude.

Nenhum amargor ou ressentimento transparece naquele Cinismo. Pelo contrário. Caeiro atinge a beatitude do "sorriso áureo", de que fala o mestre de Zaratustra, máxima expressão da harmonia entre o humano, o natural e o divino. [3]

---

(3) Na beatitude do "sorriso áureo", o cínico e o ingênuo se tocam.

Nem sequer a morte teria fôrça para romper semelhante harmonia de uma personalidade lavrada pelos grandes ritmos do amor ao ser aqui e agora:

> *"É talvez o último dia da minha vida.*
> *Saudei o sol, levantando a mão direita,*
> *Mas não o saudei, dizendo-lhe adeus,*
> *Fiz sinal de gostar de o ver antes: mais nada."*

Os heterônimos, embora multiplicando e enriquecendo a ótica do poeta, surgem como guias e guardiães de seus passos, evitando os extravios do autor nos descaminhos do demasiado poético e nas ciladas do esteticismo.

Caeiro, o supremo desdenhoso de elaborações e requintes culturais, centraliza-se na posição de mestre natural de todos os demais heterônimos, inclusive do "heterônimo" Fernando Pessoa. Comenta Jorge de Sena a respeito de carta incluida em "Páginas de Doutrina Estética" — "Um dos mais caracte-rísticos pontos desta carta é o fato de Pessoa falar das "obras do Fernando Pessoa", como se de outro heterônimo se tra-tasse."

DUPLICIDADE DE FERNANDO PESSOA

Pessoa, astrólogo, mais de uma vez preocupou-se a fundo com seu horóscopo.

Em poucas palavras, o maior psicólogo contemporâneo, Carl Gustav Jung, resume sua opinião sôbre a astrologia:

"Nós nascemos em um momento dado, em dado lugar, e temos, à semelhança dos vinhos afamados, as qualidades do ano e da estação que nos viram nascer. A Astrologia não pretende saber mais." (4)

Fernando Pessoa nasceu em Lisboa, a 13 de Junho de 1888, às 15,20 horas, em pleno signo de "Gemini". Ensina a astrologia que "Gemini" é o signo de extrema divisão da

(4) Podemos acrescentar que a astrologia dispensa qualquer hipótese de "influência astral" sôbre o destino. Sua autêntica justificação reside nas leis de analogia entre o macrocosmo e o microcosmo. A psicologia profunda de Jung, por exemplo, sabe que o inconsciente coletivo *projeta-se* no astral: todo o saber proporcionado pelas posições dos astros, matemàticamente calcula-das, não passaria de confirmação racional para a sabedoria mais funda do inconsciente servindo-se do mapa cósmico como simples tábua de referências.

personalidade, de inevitável bipolaridade interna. O tipo "Gemini" encarna o tema do "duplo psíquico; não dá um passo sem projetar-se na própria sombra. O nato de "Gemini" é, ao mesmo tempo, "ator e espectador de si mesmo".

"...il y a une partie de l'être qui agit et l'autre partie qui regarde la première agir (d'où un nouveau motif de déracinement, de détachement), *le sujet étant à la fois acteur et spectateur de lui-même.*" ("Le Zodiaque", Editions Du Seuil).

Relembramos há pouco a estranheza de Jorge de Sena ante ao fato do poeta falar de suas obras "como se de outro heterônimo se tratasse".

A psicologia da contemplação do mundo e da própria criação artística, era objeto de sua lúcida análise; articulava, obsessivamente:

> *"De quem é o olhar*
> *Que espreita por meus olhos?*
> *Quando penso que vejo,*
> *Quem continua vendo*
> *Enquanto estou pensando?"*

O mais curioso paralelo se estabelece entre dois grandes personagens, quando Sartre, em célebre ensaio, focaliza a duplicidade interior característica a Baudelaire, o qual não sabia olhar para nada sem se enxergar olhando; enxergava para se enxergar e não contemplava jamais as coisas, mas sua consciência das coisas:

> *Il se regarde voir; il regarde pour se voir regarder; c'est sa conscience de l'arbre, de la maison qu'il contemple et les choses ne lui apparaissent qu'au travers d'elle..."*
>
> (Jean-Paul Sartre, "Baudelaire")

A mesma duplicidade define o poeta português.

Como Baudelaire, Pessoa jamais se esquece, interpõe-se infalivelmente entre êle e suas vivências, aguilhoado pela maldição do homem *sem imediato*. Ver é esquecer-se nas coisas. Para o artista, para o homem intransitivo, o auto-esquecimento em favor das coisas é insuportável; temendo perder-se em seu movimento para fora, obstina-se em recuperar-se

no ato mesmo em que se entrega à aventura no exterior. Quer ver, enxergando-se.

Na obsessão febril de enxergar-se a cada momento, a subjetividade é prêsa da crescente preocupação de identificar-se absurdamente consigo mesma. Torna-se em personalidade intransitiva, isto é, *sem contato possível com o outro.*

O comércio com o outro é bloqueado no momento em que, ao tentar voltar-se para fora, o eu põe-se a espreitar-se a si mesmo, dividido em dois.

A alteridade eu versus não-eu, é substituída pela alteridade eu-vendo versus eu-visto. O intransitivo é o homem sem imediato, que não se permite qualquer relação com o mundo exterior — onde estão os outros, a natureza — sem colocar-se à sua frente. Ao possuir-se no ato de ver, perde o objeto de sua visão.

PESSOA, O INTRANSITIVO

Assediado pela infatigável intermediação do eu em tôdas as vivências, Pessoa conserva-se estranho ao enlace amoroso com o outro, com a sociedade e com a natureza, incapaz para qualquer situação dialogal autêntica.

> *"O horror metafísico de Outrem!*
> *O pavor de uma consciência alheia*
> *Como um deus a espreitar-me!'*
>
> ("Primeiro Fausto")

A intransitividade, ou seja, a incapacidade de se conceder autênticamente ao outro, parece-nos o ponto central na organização psicológica de Pessoa.

A irredutível incapacidade para o diálogo, por temor de abandonar-se, acompanha-lhe a vida e a obra, marca os heterônimos, explica suas estranhezas e esclarece suas tendências.

> *"Sinto preciso*
> *Ocultar o meu íntimo aos olhares*
> *E aos perscrutamentos que olhares mostram;*
> *Não quero que ninguém saiba o que sinto,*
> *Além de que o não posso a alguém dizer. . ."*
>
> ("Primeiro Fauto")

Incapaz de abandonar-se, o poeta atravessou a existência alheio às solicitações do amor. O sexo opôsto mantinha-o à mesma intransponível distância que o separava do ser humano em geral.

Pela análise fenomenológica da existência, sabemos que o homem se define como um ser-para o outro. Existir é coexistir, e o impulso erótico, ou sexual, significa a expressão mais radical de nosso impulso para o outro. Ainda uma vez, foi Sartre quem teve a chance de ilustrar a importância de nosso áltero-tropismo, acentuando que não possuímos impulsos sexuais graças aos órgãos correspondentes e sim ao inverso: contamos com tais órgãos por ser o homem essencialmente impelido para outrem. No tipo de nossas relações com o outro habita o segrêdo de nossa vida amorosa.

Na personalidade intransitiva, a economia dos contatos com o mundo exterior em geral e com o outro em particular, acha-se prejudicada. O intransitivo não pode amar por lhe parecer impossível alienar a outrem sua liberdade.

> *"O amor causa-me horror; é abandôno,*
> *Intimidade...*
>
> ("Primeiro Fausto")

Em relação ao amor, só resta uma única atitude compatível para organizações como Pessoa: é a atitude neutra, o culto do *angelismo sexual.*

Em nosso poeta, o processo de desidentificação com o sexo redunda em nostalgia de querer-se puro espírito, intensificando-lhe o mais profundo desprêzo pela corporalidade:

> *"Um corpo humano!*
> *Às vezes eu, olhando o próprio corpo*
> *Estremecia de terror ao vê-lo*
> *Assim na realidade, tão carnal.*
>
> ("Primeiro Fausto")

O intransitivo pretende desidentificar-se do corpo, desde o instante em que o visualiza como objeto. Na verdade, porém, o corpo não é objeto e está longe de reduzir-se a carnalidade opaca e inerte.

Em sua demorada e exaustiva análise fenomenológica da percepção, diz Merleau-Ponty que só há dois sentidos da palavra existir: ou se existe como coisa, ou como consciência.

O corpo do homem, entretanto, revela um modo ambíguo de existência. O corpo não ocupa espacialidade de posição, mas espacialidade de situação. Pelo fato de nosso corpo estar sempre em situação é que adquire sentido para nós a experiência do espaço. Quando digo que um objeto está *sôbre* a mesa, eu me transporto em pensamento para a mesa e para o objeto, transposição impossível sem a condição da corporalidade. O corpo encerra a consciência implícita das situações. Por isso o corpo não é objeto e é tão ambígua sua forma de existir (entre o objeto e a consciência). (vd. "Phénoménologie de la Perception')

Meio têrmo entre o *ego* e o mundo, a corporalidade encontra sua linguagem específica na articulação sensorial.

As sensações constituem a linguagem própria do corpo, os primeiros contatos do corpo em situação.

PESSOA E A ALQUIMIA DAS SENSAÇÕES

Através das sensações é que Pessoa, o intransitivo, encontra o veículo mais adequado para atingir o mundo em sua exterioridade, sem o perigo de estraviar-se para fora.

As sensações — observa Merleau-Ponty — conformam o meio de coexistência entre o homem sentiente e o objeto sensível. Constituem aquela "zona cinzenta" entre os estímulos do exterior e o registro subjetivo.

Assim é que, no veículo das sensações Pessoa aventurava-se à experiência de todos os abismos da alienação no mundo externo, escudado na íntima segurança de não abandonar-se jamais.

Eis porque a alquimia das sensações assinala o traço de união entre Fernando Pessoa e seus diversos heterônimos.

Se existe ponto de convergência entre os heterônimos de Pessoa, tão diversificados um do outro, é a dialética das sensações.

Selecionamos alguns exemplos relevantes nos quais o extrato sensorial consolida o fundamento das cosmovisões próprias a cada um dos heterônimos.

Diz Pessoa "êle mesmo":

"Ah, o mundo é quanto nós trazemos.
Existe tudo porque existo.
Há porque vemos.
E tudo é isto, tudo é isto!"

Ou, no "Primeiro Fausto":

...*"Quero hoje apenas*
Sensações, muitas, muitas sensações,
De tudo, de todos neste mundo..."

Diz Alberto Caeiro, o "mestre" de Álvaro de Campos e de todos os outros:

"Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido."

E Álvaro de Campos:

"Afinal, a melhor maneira de viajar é sentir.
Sentir tudo de tôdas as maneiras.
Sentir tudo excessivamente,
................................"

E Ricardo Reis:

"O que sentimos, não o que é sentido
É o que temos..................."

O "sensacionismo" não se limitou a nenhuma fase passageira e algo frívola, a exemplo do "paúlismo" e do "interseccionismo".

Para além de eventual maneirismo estético e de sua racionalização teórica, o sensorialismo compõe a fórmula de abordagem do mundo pelo poeta.

Há pouco, comentávamos a poesia como palavra em situação.

Pois as sensações, as sensações em bruto (o quanto possível), configuram o primeiro momento da situação.

A elaboração verbal da situação articula a poesia de Fernando Pessoa, em verdadeira filologia das sensações. Paro-

diando Álvaro de Campos na "Ode a Walt Whitman", saudamos em Pessoa o mestre da sensação que começa a alfabetizar-se. Queremos dizer que a constante, a tônica de suas inspirações não a comprovamos nem em seus sentimentos, nem em suas idéias, ou imagens, ou nítidas intuições de qualquer espécie, mas na protoconsciência das sensações.

Fernando Pessoa (ortônimo) é o nirvanista das sensações: a vida lhe chega como que em sonho, diáfano véu de Maia tecendo a procissão infindável das aparências.

É o tempo, melhor, o passar do tempo, a nota predominante do seu cuidado:

"Lembro: não houve nada.
Sinto, e a saudade crê."

Surpreendentemente, "Mensagem" decanta o precipitado daquele tempo que *não passa,* o tempo que sua exemplaridade mítica, ou em sua Verdade maior. Supera o nirvanismo do instante fugaz e fixa aquilo que há de intransitivo na história.

Ricardo Reis é Pessoa autocontemplando-se (assim como Álvaro de Campos é Pessoa alienando-se e reintegrando-se em Alberto Caeiro).

Em Ricardo Reis aquela sensação da finitude do tempo, proveniente de Pessoa, reflete-se em acurada meditação do Fado. Já não se trata de lamentar a fatalidade do perecimento individual e sim a própria exclusão da história que prossegue sem o indivíduo:

"E menos ao instante
Choro, que a mim futuro,
Súbdito ausente e nulo
Do universal destino."

Fernando Pessoa e Ricardo Reis, poetas da duração finita, jamais conseguem transcender o "fatum" do instante, do instante que passa. Sua intransitividade assinala-se na incapacidade de comunicação com o sentido total da existência. Por isso, conservam-se *impassíveis.* — "O Fernando Pessoa sente as coisas mas não se mexe, nem mesmo por dentro." (Álvaro de Campos, "Páginas de Doutrina Estética", 211).

Álvaro de Campos embriaga-se de sensações até à vertigem, até aos supremos delírios de fuga do eu, que compõem a "Ode Marítima". Investe contra o Universo em arrancos

desesperados. É o heterônimo que mais violentamente protesta contra sua incapacidade de transcender-se e voltar-se para fora. Tôda a fúria extroversionista, tôda aquela paixão de fazer-se em pedaços, entregue à violência devoradora dos sêres, culmina em exclamações desta ordem:

"Acima de tudo o mundo externo!
Eu que me aguente comigo e com os comigos de mim."

Caeiro é diferente.

Nem contempla reflexivamente sensações, ao modo de Pessoa e de Reis, nem se deixa por elas deglutir, ao modo de Campos. O "guardador de rebanhos" *assimila-se* às sensações, sem choques, sem soluções de continuidade, orgânicamente:

"Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a bôca.
Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido."

Aparentemente — só aparentemente —, Caeiro supera a intransitividade dos demais heterônimos, transidos pelo horror sagrado de se abrir.

Na realidade, porém, Caeiro permanece tão isolado quanto Pessoa, com a diferença que prossegue isolado *nas coisas.* Transfere para as coisas sua intransitividade, ao enunciar:

"Vi que não há Natureza,
Que Natureza não existe,
Que há montes, vales, planícies,
Que há árvores, flores, ervas,
Que há rios e pedras,
Mas que não há um todo a que isso pertença,
Que um conjunto real e verdadeiro
É uma doença de nossas idéias." (5)

---

(5) Caeiro defende um nominalismo radical. Só o singular é real e cognoscível. Vale recordar o paralelo, sugerido por Gilberto Freyre, entre o nominalismo renascentista e a expansão lusitana para a múltipla variedade do concreto oferecida pelos novos continentes, durante as Descobertas.

Aí está: o mundo de Caeiro é partes singulares, sem nenhum todo. Caeiro é o homem sem natureza e sem história. Esquece-se em coisas que se esquecem.

A *sensação* possui uma franja diurna entremeada à franja noturna do caos, da embriaguez e do estupor. O sensacionismo de nosso poeta rejeita, de início, o elemento noturno das sensações, empenhando-se em atualizar sua matéria diurna, suas componentes claramente perceptivas e intuitivas. Numa palavra, Pessoa intelectualiza as sensações. Não se abandona ao curso das vivências sensoriais, rumo ao desconhecido, qual um *barco bêbado.*

O sensacionismo de Pessoa flui em vertente apolínea, não dionisíaca. As convulsões, as cambalhotas e os pinotes de Álvaro de Campos, embora protestem contra a rigidez sufocante de sua estrutura intelectualista, apenas conseguem abalá-la. O poeta jamais traiu sua estrita fidelidade aos cânones da inteligência clássica, respeitados nas culminâncias dos mais terríveis impulsos niilistas.

PESSOA E O OCULTISMO

Para o intransitivo, prisioneiro nos limites do *ego,* a Natureza é sempre oculta.

> *"Entre a árvore e o vê-la*
> *Onde está o sonho?"*

Heráclito, o obscuro, já sentenciara que "a Natureza ama ocultar-se".

Pergunta-se: em suas entranhas mais profundas é que a Natureza se oculta, ou em sua mera aparência é que ela nos foge ao olhar?

A grande descoberta dos intransitivos, válida para tôda a filosofia, é que perdemos o contato já com a simples aparência da Natureza. A própria intuição de "Natureza" não passa de "uma doença de nossas idéias". A Natureza não permanece velada sòmente nas profundezas; é a *aparência* das coisas que se nos esconde, a simples imagem ingênua da vida.

O ocultismo de Fernando Pessoa orienta-se à descoberta da Natureza, abscôndita à sua consciência intransitiva. O ocultismo era algo de conatural à sua personalidade e à sua

inspiração: ao oculto pelo oculto. Constituia o ocultismo, lato senso, seu modo de ser e de estar. Pelas informações dos que o conheceram em vida, depreende-se-lhe a tendência de perceber como que em clarividência, pensar como que em transe, imaginar como que em reminiscência.

"Há três caminhos para o oculto: o caminho mágico (incluindo práticas como as do espiritismo, intelectualmente ao nível da bruxaria, que é magia também), caminho esse extremamente perigoso, em todos os sentidos; o caminho místico, que não tem pròpriamente perigos, mas é incerto e lento; e o que se chama o caminho alquímico, o mais difícil e o mais perfeito de todos, porque envolve uma grande transmutação da própria personalidade que a *prepara,* sem grandes riscos, antes com defesas que outros caminhos não têm." (De carta a Adolfo Casais Monteiro)

Com sua referência ao "caminho alquímico" atinge Pessoa aquela intuição fundamental do sentido da Alquimia, posteriormente confirmado por C. G. Jung. Segundo êste último, o ouro alquímico não é o ouro vulgar. Simboliza a suprema integração da personalidade refulgindo em seu perfeito amadurecimento: a "individuação", em têrmos de Jung, ou "a grande transmutação da própria personalidade", em têrmos de Fernando Pessoa.

O fascínio irresistível pelo ocultismo marca tendência quase universal na poesia romântica, ou simbolista, ou expressionista, e em quase tôda a poesia posterior.

Explica-se: sòmente a receptividade esotérica, de carater transobjetivo, pode coincidir com a intuição poética total do mundo, na simultaneidade contraditória de seus aspetos. O temporal e o eterno, o visível e o invisível, o concreto e o abstrato, o luminoso e o obscuro, o ser e o não ser, polos de tensão da dinâmica poetizante, identificam-se no jôgo esotérico dos opostos. A destruição do objeto, característica à sensibilidade moderna, abre campo a tôda e qualquer tentativa de captação transobjetiva das coisas. E a nostalgia da Unidade primeira, essa unidade sonhada entre o divino, o humano e o natural, faz de todo grande iniciado um poeta e de todo grande poeta um iniciado.

Pessoa, o Pessoa de "Eros e Psiquê", o autor de poemas sôbre a magia", ouviu a fundo o chamado das fôrças invisíveis.

"Ah, tudo é símbolo e analogia!
O vento que passa, a noite que esfria,
São outra coisa que a noite e o vento
Sombras da vida e do pensamento.

(Primeiro Fausto")

Os segredos sibilinos da *Analogia,* o misterioso erotismo da união entre os contrários, vem se anunciando como a súmula da sabedoria oculta, desde Hermes Trismegisto:

"Como é no alto é embaixo e como é embaixo é no alto."

Desde Heráclito:

"Caminho para cima e caminho para baixo são um e o mesmo caminho".

Desde Paracelso:

"O céu é o homem e o homem é o céu, e todos os homens são justamente êste céu, e o céu não é senão um homem.'

O princípio esotérico da Analogia unifica o mundo natural e o mundo psíquico. Lemos em Juan-Eduardo Cirlot que é tríplice o princípio de analogia entre o mundo exterior e o mundo interior, consubstanciando-se assim: a) na unidade da fonte e da origem de ambos os mundos; b) no influxo do mundo psíquico sôbre o mundo físico; c) no influxo do mundo material sôbre o mundo espiritual." ("Diccionario de los Simbolos Tradicionales").

O princípio da Analogia, unificando a Natureza e o Espírito, o mundo exterior e o mundo interior, representava, para Pessoa, a fórmula ideal de superação da intransitividade. Em outras palavras: por meio da Analogia, Pessoa *tocava fundo a Natureza, sem transcender as fronteiras de sua interioridade.*

Exemplo cristalino dessa conquista do macrocosmo pelo mergulho nas profundezas do microcosmo é o poema "Eros e Psiquê": o *infante esforçado,* pelejando contra a distância a mentira, as trevas e a opacidade do universo, rompe a caminho da Princesa Adormecida:

"...........................
E, se bem que seja obscuro
Tudo pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E, vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora.

E, inda tonto do que houvera,
À cabeça, em maresia,
Ergue a mão e encontra hera,
E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia."

Aplicando as leis da Analogia, é possível alguém mover-se para fora, sem sair de si mesmo.

O auto-ocultamento é a constante em cada heterônimo; na medida em que um dêles se manifesta, sabemos que outros se disfarçam por traz.

Repartindo-se em tantos, foi sempre fácil ao poeta manter-se encoberto e insuspeitado, manter-se oculto, esotèricamente.

Na proporção em que aplicava o princípio da analogia à intuição poética do mundo, deveríamos dizer que sôbre tôda sua poesia paira um desígnio ocultista. No entanto, é Pessoa mesmo o primeiro a protestar, declarando que não escrevia poemas "mágicos" e sim, poemas "sôbre a magia". Como exemplo de poesia mágica, bem distinta da sua, aponta o "Hino a Pã", composto pelo mago negro inglês Aleister Crowley e primorosamente traduzido pelo poeta lusitano.

Aleister Crowley, o "Mestre Therion", ou a "Besta 666", como satânicamente se intitulava, apresentava-se a Pessoa qual um personagem terrorífico, precisamente por suas incursões no caminho para o oculto, que parecia o mais perigoso aos olhos tímidos do iniciado alquímico — o caminho mágico.

Aleister Crowley, personalidade atípica, dotada de poderes estranhos, autor de livros malditos e sempre mergulhado em orgias de magia negra, nas quais procurava celebrar a fúria amorosa pela vida em efusões indescritíveis de crueldade e luxúria, com sua vontade de poder totalmente amoral e com seus recursos preternaturais, configurava a imagem perfeita do Mago negro.

A magia negra, é a gesta da vontade de poder sem quaisquer mediações, seja de ordem moral, ou teológica, ou técnica. É o ôlho infernal, que faz prêsa imediata dos sêres e os subjuga e os fulmina instantaneamente. É a magia do poder sem amor, e nisto se distingue da magia branca. É a teurgia do Ego absoluto, solitário, embora entronizado sôbre o universo.

Poderíamos imaginar, talvez, que, Fernando Pessoa, desconhecendo a solicitude pelo outro e negando-se ao amor, caísse nas ciladas e nas seduções da magia negra. Entretanto, cremos que lhe faltava bastante vontade de poder para isto. Sua ambição era o saber, não o poder, e mesmo assim, uma ambição ìntimamente solapada pela impiedosa abulia que sempre o marcou, traduzindo sua interna divisão.

PESSOA E A CONDIÇÃO HUMANA

Que não nos perturbe, entretanto, a penosa fragmentariedade do poeta. No seio de suas divergências ontológicas e sob a sucessão das máscaras mais variadas, resiste a unidade cristalina de quem se renova, sem cessar, na mesma atitude fundamental perante a vida.

A unidade superior que totaliza Pessoa em suas múltiplas versões, consubstancia-se na preocupação do poeta pela existência. Com Fernando Pessoa, a existência assume o sentido de um *quë fazer* problemático (nos têrmos de Ortega e seus discípulos) A poesia passa a responder à preocupação do homem por sua existência encarnada como um *que fazer* concreto, isto é, a poesia ingressa diretamente no cuidado do homem por seu destino, convertendo-se em forma de trato cotidiano com as coisas.

"Acreditem: não sei ser."

Convicto de sua inaptidão radical para desempenhar, autênticamente, qualquer papel definido entre seus semelhantes, o poeta, sempre angustiado pela sensação do nada, jamais se esqueceu de que, a existência, o homem não a recebe feita, mas deve cumprí-la como tarefa dia a dia renovada.

Não que Pessoa se entusiasmasse ao intuir a existência como vivência projetiva e auto-responsável; não pretendemos que o autor da "Tabacaria" assumisse intrèpidamente a responsabilidade do próprio projeto. Limitamo-nos a observar

que, por suas condições peculiaríssimas de alguém esmagado pela proximidade do nada, coube a Pessoa a consciência inicial, entre nós, de que a existência do homem é um preocupar-se projetivo consigo mesmo, a partir do qual o homem se constroi, em luta contra o nada.

A cada passo, o poeta tropeçava com a *faticidade* da condição humana, com o pêso do irremovível em nossa circunstância pessoal, têma obrigatório de tôda meditação existencialista.

"Vivi, estudei, amei e até cri,
E hoje não há mendigo que eu não inveje só por
[não ser eu."

("Tabacaria" — A. de Campos)

Embora nos desagrade nosso corpo, nosso passado, nosso tempo e lugar, enfim, tudo quanto nos é dado irreversivelmente, disto não podemos fugir. Tal a faticidade da condição humana, uma das experiências básicas e constantes em Pessoa.

"Quanto me emprestaram, ai de mim!, eu próprio sou"

(A. de Campos)

"Qualquer coisa me valera
Melhor que a vida que tenho"

(F. Pessoa)

Ao projetar *para o futuro* a faticidade, Fernando Pessoa veio frustrar sua possibilidade de livre opção. O futuro projetar ser-lhe-ia à imagem e semelhança do passado e do presente, vinculados à mesma faticidade; Pessoa conforma-se a aceitar a existência *sem história,* a existência como a simples repetição do que já lhe fôra dado.

Sempre que o homem não consegue sair de si mesmo para buscar-se no futuro, a condição humana falece de história. A recusa de Pessoa a viver històricamente, ou seja, em vista de um repertório de possibilidades originais, sua incurável atitude de tédio em relação ao projeto vital, funda-se, mais uma vez, no malôgro em se transcender, em sua obstinada intransitividade.

Muito embora sua poesia ponha à mostra o projeto vital do homem na escala de um infinito cuidado dêste consigo mesmo, seus poemas trazem o exemplo de alguém que sempre se excusou à responsabilidade essencial de ser; alguém que sòmente optou pela não-opção.

Em Ricardo Reis e em Alberto Caeiro, a necessidade da opção fundamental é obviada pela tutela de um Fado onipotente:

"Sob a leve tutela
De deuses descuidosos,
Quero gastar as concedidas horas
Desta fadada vida."

(Ricardo Reis)

O destino humano é absorvido pela evolução fatal da ordem cósmica, e nele não há lugar para as solicitações da subjetividade individual. Como, também, não há lugar para a história, dissolvido o tempo humano nos ciclos do eterno retôrno.

Pouco importa, todavia, que Pessoa nos apresente o homem mergulhado na faticidade e bloqueado entre estreitos horizontes, sem história. O decisivo é que o poeta português logrou inserir a poesia diretamente na condição humana, promovendo o trato poético com as coisas na dimensão essencial do cuidado pela existência.

O decisivo é que a leitura de Fernando Pessoa coloca-nos em meio à verdade de nossa própria existência singular, como faticidade, fugacidade e finitude. E que nos desperta para nossa condição de sêres responsáveis quanto ao *que fazer* biográfico e histórico (ainda que quase sempre o faça "a contrario sensu").

À fôrça de tanto dizer "não" ao outro, à fôrça de sua desidentificação sistemática de tudo e de todos, confinado à redoma da ipseidade, Pessoa ingressa nos horizontes descarnados de "Mensagem", acima do tempo e do espaço. Só em "Mensagem" o poeta encontra sua identidade final, refratário como ninguém à circunscrição empírica dos homens. Já não é o poeta solitário quem fala, mutilado nas frustrações do projeto pessoal. É o Mito que tem voz, é a inspiração da história feita e da história a fazer, como epopéia descerrada para além da Hora presente, ainda nevoeiro...

O COMUNISMO DA TEORIA À PRÁTICA

Estevão Stollte

O colonialismo dos povos afro-asiáticos e a dependência dos povos latino-americanos estão em vias de desaparecer. Surge, então, imediatamente a pergunta: que caminho hão de seguir êstes povos? O comunismo, por seu lado, se lhes oferece como o único caminho que lhes dará a bem-aventurança. Kruschev afirmou perante o XXI Congresso do Partido Comunista da União Soviética: "A classe trabalhadora e todos os povos progressistas do mundo vêm seu próprio futuro na edificação do socialismo na U.R.S.S." (1).

A doutrina comunista não nos propõe apenas uma ordem social e econômica, mas igualmente uma filosofia: o materialismo dialético, ou o materialismo histórico. Afirma-se em sua tese fundamental: "Não é a consciência do homem, seu próprio ser, mas ao contrário sua existência social o que determina sua consciência" (2).

Ainda que os partidos comunistas julguem ser os únicos que aderem a esta filosofia, não foram Marx, nem Engels, nem Stalin, nem Kruschev os que a elaboraram, nem se resumem nos comunistas seus adeptos. Por outro lado, ainda que os comunistas lutem sem tréguas para conservar o monopólio desta filosofia e o exclusivo direito de interpretá-la, não fazem referência a ela, primordialmente, quando recomendam aos países em desenvolvimento que imitem seu sistema. Põem em destaque, antes de mais nada, sua ordem social e econômica. Daí ser para nós mais importante a análise da teoria e da prática desta ordem.

Chave da teoria da ordem social comunista é a tese da ditadura do proletariado como período de transição em vista do estabelecimento de uma sociedade sem diferença de classe. Aos olhos de Marx e de Lenine, a ditadura do proletariado era

---

(1) *Pradva,* Moscou, 8 de fevereiro de 1959.

(2) KARL MARX, Prólogo à *Crítica da Economia Política.*

um passo decisivo para a libertação da humanidade de tôda a arbitrariedade e exploração. Julgavam que a "ditadura do proletariado devia substituir a ditadura da burguesia". Queriam com isto dizer que a ditadura de uma minoria sôbre a grande maioria devia ser substituida pela ditadura desta sôbre aquela. A nova ditadura poderia desempenhar sua missão com mais facilidade e ser mais benigna que a ditadura vencida. Engels afirmava:

> "Quando não houver mais classes sociais oprimidas, tão logo sejam eliminados o domínio de classe e os conflitos e abusos resultantes da luta individual pela existência, não haverá mais nada que reprimir, que justifique a presença de um poder repressivo, o do Estado. A primeira medida de sua atuação como representante da totalidade do povo — o confisco dos meios de produção em nome da coletividade — será ao mesmo tempo seu último ato independente como Estado.
>
> A intervenção dos poderes estatais nas relações sociais tornar-se-á cada vez mais supérflua, até desaparecer. O govêrno das pessoas será substituido pela administração das coisas e pela fiscalização dos meios de produção. O Estado não será suprimido; extinguir-se-á" [3].

A teoria de Marx sôbre o Estado assume em Lenine uma agudeza perigosa, com facilidade, abusiva: "A ditadura do proletariado é o poder conquistado e mantido pela violência dêste contra a burguesia, poder não restringido por lei alguma" [4].

Na verdade, esta teoria conduziu ao regime terrorista de Stalin. Hoje, apesar de o terror ter sido suprimido ou consideràvelmente mitigado pelos seus sucessores, a estrutura básica da sociedade soviética permaneceu assim como se constituiu nos tempos de Stalin. Podemos resumir seu desenvolvimento e principais consequências com as palavras de Milován Djilas, que já foi a segunda figura do comunismo Iugoslavo:

---

(3) *O Desenvolvimento do socialismo da utopia à ciência,* Ed. Neuer Weg, Berlin, pág. 57.

(4) *A revolução proletária e o renegado Kautsky,* Obras Seletas de Lenin, tomo II, pág. 418

> "Na U.R.S.S. e nos demais países comunistas tudo aconteceu de maneira diversa da predita pelos chefes, tão eminentes como Stalin, Trotsky e Bucharin. Supunham que o Estado desapareceria em breve, e que se consolidaria a democracia. Aconteceu exatamente o contrário. Esperavam que o nível de vida subisse imediatamente: quanto a isto, na União Soviética não se produziu mudança alguma, e nos países subjugados da Europa Oriental chegou a diminuir. O índice dos salários não aumentou proporcionalmente ao aumento da produção industrial.
>
> É a burocracia que lucra, administra e domina a propriedade, da mesma forma que a vida coletiva. As prerrogativas que desfruta na administração e no contrôle da renda e da produção nacionais colocam-na numa especial posição de privilégio. Sua estrutura econômica assemelha-se ao capitalismo de Estado; tanto mais, porque a industrialização não se realiza com o apôio de investimentos particulares, mas por meio de organizações estatais. Na prática a classe que exerce esta função é privilegiada, e utiliza-se das instituições do Estado como instrumento e como pretêxto. Se a propriedade é o direito de desfrutar dos lucros e de controlar os meios de produção, os estados comunistas, em última instância, constituem uma nova forma de propriedade, e propendem à formação de uma nova classe dominante e exploradora. Tudo o mais é ilusão e fraude" (5).

Esta crítica de Djilas é confirmada pelo novo programa do Partido Comunista da U.R.S.S., que relega a extinção do Estado a um futuro incerto. Este novo programa que estará em vigor até 1980, prevê que ao seu termo "a sociedade comunista terá sido substancialmente edificada na U.R.S.S. Seu aperfeiçoamento efetuar-se-á no período seguinte"(6). "O Estado, porém, que é uma instituição de todo o povo, subsistirá até o triunfo definitivo do comunismo" (7).

---

(5) *A Nova Classe.*

(6) Cf. *Programa do Partido Comunista da URSS,* Pradva, Moscou, 2 de novembro de 1960.

(7) Cf. Ibidem.

Esta teoria cada vez mais confusa sôbre o Estado e sua *extinção* exerce um efeito cada vez menor no mundo não comunista. Entre tôdas as características do sistema soviético, a que aparece com mais frequência como digna de emulação nos demais países é o chamado plano econômico socialista. Nenhum observador imparcial poderá negar que êle obteve êxitos no campo da ciência, especialmente em relação às investigações tecnológicas. Este desenvolvimento, porém, tem sido muito desigual. A primazia da indústria pesada comunista chegou a constituir um dogma da sua doutrina, e é responsável pelo relativo atraso em que demoram a produção industrial dos bens de consumo e da agricultura.

Este desequilibrio manifesta precisamente que na estrutura econômica comunista têm primazia as ambições políticas da nova classe e não o bem-estar da maioria dos trabalhadores urbanos e rurais.

A comparação da U.R.S.S. não já com os países altamente desenvolvidos do Ocidente, mas com a Índia, por exemplo, projeta muita luz neste particular. Os primeiros planos quinquenais da Índia alcançaram um aumento da produção de cereais de 5,2 a 7,5 milhões de toneladas, ou seja a produção de cereais na Índia aumentou em 43,7% em dez anos [8]. A Rússia, ao contrário, produziu 80,1 milhões de toneladas de cereais em 1913, antes da tomada do poder pelos comunistas, e segundo a média dos anos 1956 a 1960, produz agora 126 milhões de toneladas [9]. Isto representa um aumento de apenas 34,5%, em quarenta anos!

O aumento dos preços dos comestíveis anunciada na U.R.S.S. em primeiro de junho de 1962 manifesta também a política econômica anti-social soviética. O "Pradva" publicou nessa data uma resolução que aumentava os preços da compra estatal aos produtores, enquanto aumentava, por outro lado, os preços da venda a varejo. Fixou-se um aumento de 35% nos preços de compra estatal da carne e de 10% nos das gorduras. Paralelamente, foram aumentados os preços da venda a varejo da carne, oscilando entre 19 e 34% e das gorduras em 25%. Para compensar supostamente êstes aumentos, foram reduzidos os preços do açúcar em 5% e de alguns tecidos sintéticos em 20%.

---

(8) *Índia em 1961*, publicado pela Embaixada da Índia em Bonn.

(9) Dados de 1913: *Voprosy leninisma* de José Stalin, XI edição, pág. 542, Moscou. Dados de 1956-1960: Discurso de Kruschev, Pravda, Moscou, 18 de novembro de 1961.

Ao acertar esta nova escala de preços, o regime soviético esforçou-se por dissimular a nova carga que impunha ao povo. Procurou fazer crer que a elevação dos preços em favor da agricultura recaia apenas parcialmente sôbre os consumidores. Difìcilmente podem tomar-se a sério êsses argumentos. A queda de 5% no preço do açúcar possui pouca importância numérica, e podia ter sido muito mais generosa, se levarmos em conta as dificuldades do regime soviético para colocar as grandes quantidades de açúcar compradas de Cuba por razões políticas. Por outro lado, a péssima qualidade dos tecidos sintéticos produzidos nos países comunistas é assunto de todos os dias na própria imprensa do bloco oriental. A moderação de seus preços não representa, por isso, grande vantagem... nem é possível substituir a comida pelos tecidos.

Ainda que o regime soviético preste alguma ajuda à esquecida agricultura por meio do aumento dos preços da compra estatal, é evidente que isto se faz, em grande parte, senão totalmente, às custas do público consumidor.

Nem sequer o próprio regime soviético nega que a alta dos preços significa uma grande queda do nível de vida. Tenta-se, porém, interpretá-la como um fenômeno passageiro. Mesmo aceitando argumento tão duvidoso, estaria em contradição com as declarações solenes dos dirigentes soviéticos. Kruschev disse perante o XXII Congresso do Partido:

"Camaradas, para nosso partido, a razão fundamental das suas atividades é o aumento do bem estar do povo, o desenvolvimento e a satisfação total das aspirações materiais e espirituais do homem soviético" [10]. No dia primeiro de junho de 1962, o "Pradva" defendeu a elevação dos preços da seguinte maneira: "As dificuldades no abastecimento da carne e do leite da população urbana, apesar de a produção de tais alimentos ter sofrido um ininterrupto aumento desde 1953, foram provocadas pelo aumento da população urbana, que cresceu em 28 milhões durante o mesmo período, e pelo aumento dos salários dos trabalhadores, que se eleva a 87%. Preços baixos na compra estatal teriam freado o desenvolvimento da produção".

Desta afirmação poder-se-ia deduzir que a origem do mal é o aumento dos salários. Porém, aumentaram êstes verdadeiramente quanto ao seu valor real? Kruschev afir-

---

(10) Pravda, 18 de outubro de 1961.

mou, perante o XXII Congresso do Partido que os salários efetivos dos trabalhadores aumentaram em 27% durante os últimos cinco anos [11].

Antes de mais nada, há uma diferença de 60% entre os dados fornecidos por Kruschev e os fornecidos pelo "Pradva". Mesmo que tal diferença fosse atribuida ao período de 1952-1953, seria absurdo pensar que os aumentos dos salários efetivos dos trabalhadores pudessem, nos quatro anos não considerados por Kruschev, salvar semelhante diferença, uma vez que o plano setenal de então não previa aumento superior a 40%.

Outros economistas soviéticos mais sérios, como Eugênio Varga, admitem que o valor real dos salários, nos países mais industrializados, acusa hoje em dia uma tendência ascendente. Não obstante, lança em face do *capitalismo*, que o valor total da produção industrial do Ocidente aumenta com maior rapidez que os salários efetivos dos trabalhadores. Esta acusação de *exploração relativa* pode ser feita com muito maior razão ao regime soviético. Se Kruschev afirma que os salários efetivos dos trabalhadores aumentou em 27% durante os últimos cinco anos, isto significa um aumento anual médio de 5,4%. Porém, afirma no mesmo discurso Kruchev que a produção industrial aumentou quase em 80% durante os últimos seis anos, ou seja, um aumento anual de 13,3%. Os salários efetivos dos trabalhadores soviéticos não aumentaram, pois, nem sequer a metade, se comparados com a rapidez do aumento da produção industrial. Deve-se acrescentar ainda o fato de os recentes aumentos de preços terem provocado nova baixa no valor real dos salários.

Depois disso tudo, é quase supérfluo discutir sôbre a extensão do aumento dos salários do trabalhador soviético. Nenhum salário pode assegurar o bem-estar econômico se os produtos necessários não existem em quantidade suficiente. De há muito tempo ouvem-se as promessas dos dirigentes soviéticos de melhorar o abastecimento dos gêneros alimentícios.

Finalmente, durante a assembléia plenária de março, Kruschev prometeu aos cidadãos soviéticos um "per cápita" para 1962 de 82 libras de carne, 532 libras de laticínios e 68 libras de açúcar, entre outros [12]. E para conseguir isto,

---

(11) Ibidem
(12) Pravda, 6 de março de 1962.

uma produção agrícola de 163 milhões de toneladas de cereais, 12,9 milhões de toneladas de carne e 85 milhões de toneladas de laticínios [13]. Quer dizer que, em 1962, a URSS deverá produzir 18,7% a mais de cereais, 46,6% a mais de carne e 36% a mais de laticínios, do que em 1961, mesmo que neste ano tenha podido produzir tão sòmente 39,2%, 74,6%, e 70,7% das cotas fixadas para cereais, carne e laticínios, respectivamente [14].

É evidente que tais metas não serão atingidas. De maior interêsse para nós são os meios postos em prática pelo regime soviético para aumentar a produção agrícola. No início da assembléia plenária de março falou-se com frequência que a agricultura devia receber mais máquinas, mais fertilizantes, mais materiais de construção e mais outras coisas. Porém, ao final das deliberações tais solicitações haviam sido postas de lado.

Descobriu-se que a produção agrícola poderia aumentar através de um melhor aproveitamento dos equipamentos existentes, desde que se melhorassem e fortalecessem os órgãos que dirigem a economia com novos valôres competentes [15]. Desta maneira, também a assembléia plenária impunha aos trabalhadores boa parte da responsabilidade de aumentar a produção. Em lugar de novos investimentos sérios, exigia do Partido que exercesse um contrôle mais eficiente e maior aplicação quantitativa e qualitativa da mão de obra.

Até agora ninguém sugeriu sequer a mínima redução das somas enormes que os chefes soviéticos invertem em armamentos, na conquista espacial, na indústria pesada e nas suas aventuras internacionais, em favor da sempre esquecida agricultura e em benefício de uma maior abundância de bens de consumo para o povo.

Se levarmos em conta a generosidade com que o regime soviético trata seu próprio povo, devemos concluir que é sumamente duvidoso o interêsse que manifesta em auxiliar econômicamente os países em desenvolvimento, manifestado quase diàriamente.

---

(13) Cf. Ibidem.

(14) Pravda, 6 de março de 1962. As percentagens estão baseadas nas cifras fornecidas por Kruschev.

(15) Pravda, 6 de março de 1962.

Para Lenine, a libertação dos povos colonizados e semi-colonizados, como a China, a Índia, etc., devia constituir-se no passo decisivo para o triunfo da revolução mundial. Desde então, no entanto, a política comunista em relação a êstes povos variou tanto como o próprio comunismo, transformado em realidade. Assim, o conceito da *revolução mundial* assumiu um carater novo e equívoco.

O atual programa comunista relativo aos países em desenvolvimento foi formulado na *Declaração conjunta dos 81 partidos comunistas,* reunidos em Moscou em novembro de 1960. Se a compararmos com a *Declaração dos partidos comunistas de tôdas as nações socialistas* de 16 de novembro de 1957, salta aos olhos a diferença de atitude entre uma e outra em face do problema do *colonialismo ocidental* e dos países em desenvolvimento. O que não mudou é que tanto a Declaração de 1960 como a de 1957 não conhecem, nem combatem outro colonialismo senão o ocidental, ignorando totalmente o soviético e o chinês.

A mudança da política comunista em relação aos antigos povos coloniais foi inesperada. A primeira conferência da solidariedade soviético-asiática, celebrada em Stalingrado em outubro de 1960, constituiu um passo importante no desenvolvimento da nova política *anti-colonialista* de Moscou. Esta conferência foi uma tentativa de opor uma organização própria, de direção exclusivamente comunista, ao Comitê de Solidariedade afro-asiática do Cairo, uma vez que não conseguiram sua passagem para o comunismo.

O artigo IV da Declaração de 1960 garante a continuação da política manifestada em Stalingrado, esboça seu programa e contém as costumeiras ambiguidades das declarações comunistas. Por exemplo: "Os povos, depois de haverem obtido sua independência, buscam a solução dos problemas de ordem social que sua nova vida coloca e das questões relativas ao fortalecimento de sua independência nacional. Os distintos partidos e diversas classes sociais apontam diferentes soluções. O caminho que devem escolher, porém, é assunto interno de cada um dêles" [16].

Não se requer muito esfôrço para descobrir a falsidade dessa afirmação do princípio de não intervenção. Ambas as

---

(16) Do texto original das duas Declarações Conjuntas de Moscou e seus respectivos manifestos pela paz. *Pradva,* 22 e 23 de novembro de 1957; 6 e 11 de dezembro de 1960.

declarações, a de 1957 como a de 1960, vieram acompanhadas de *manifestos pela paz,* publicados respectivamente alguns dias depois das declarações. O manifesto de 1957 proclamava solenemente sua adesão aos famosos princípios de Bandung: "...A inviolabilidade territorial, o mútuo respeito à soberania, a não agressão e não intervenção mútua nos assuntos internos, a coexistência pacífica". A nova declaração considera igualmente êstes cinco pontos, porém, menciona-os, apenas, sem reiterá-los individualmente. Isto não é de estranhar uma vez que Moscou havia infringido já antes de 1957 os princípios de Bandung em incontáveis ocasiões. Em 1953 e 1956 os tanques soviéticos desbarataram os levantes de trabalhadores em Berlim Oriental, em Posnam (Polônia) e na Hungria. Depois de 1957 outras violações foram se sucedendo: em 1958, o comunista Imre Nagy, primeiro ministro da revolução húngara e devotado defensor dos princípios de Bandung, foi condenado à morte em julgamento secreto e executado por ordem expressa de Moscou. Pequim afogou no sangue as lutas dos povos tibetanos pela sua liberdade e ameaça a paz na Ásia com as sistemáticas violações das fronteiras da Índia.

A Declaração de 1957 recomendava ainda aos partidos comunistas dos países em desenvolvimento a constituição "da frente única dos trabalhadores, dos camponeses, da pequena burguesia urbana e das demais fôrças patrióticas democráticas" contra o imperialismo e o feudalismo. Ao contrário, o artigo IV da Declaração de 1960 determina que "a classe trabalhadora, depois de haver vitoriosamente terminado a revolução nacional, deve continuar a insurreição contra os restos de feudalismo e de imperialismo, criando uma nova indústria e dentro dela um núcleo estatal predominante". Além disso, os partidos comunistas devem lutar pelo estabelecimento de Estados nacional-democráticos. Quando tal programa se houver realizado efetivamente num país, não se deverá chamá-lo *democracia popular,* mas *democracia nacional* (para dissimular sua incipiente dependência de Moscou). Entre as tarefas mais importantes destas *democracias nacionais* está "a colaboração com os países socialistas".

Se, em 1957, recomendava-se ainda a colaboração com os partidos social-democratas, agora, no artigo IV da Declaração de 1960, pervinem-se os povos dos países em desenvolvimento contra aquêles que "utilizam demagògicamente as instruções socialistas".

Do artigo IV deduz-se claramente o significado da *não intervenção* comunista. Primeiro, incita os povos dos países em desenvolvimento a prosseguir na revolução, mesmo depois de haverem logrado a independência nacional. Depois, impõem-lhes a formação de um núcleo industrial estatal predominante, e sua colaboração com os países socialistas, antes de mais nada. Por fim, adverte-os de que devem dar ao *socialismo* ùnicamente o sentido que lhe confere Moscou, uma vez que se agirem diversamente poder-se-á acusá-los de usar demagògicamente as instruções socialistas. A tal advertência, poderão seguir-se prontamente represálias econômicas e soviéticas, como aconteceu, durante algum tempo, com a Iugoslávia, e como acontece agora com a Albânia.

Se o artigo IV aceita o princípio da não intervenção, lemos no artigo V da mesma declaração: "Em nome de todos os comunistas do mundo, esta conferência se declara solidária com os gloriosos filhos e filhas da classe trabalhadora que sofrem nos cárceres dos Estados Unidos, Espanha, Portugal, Japão, Alemanha Ocidental, Grécia, Irã, Iraque, Paquistão, República Árabe Unida, Jordânia, Argentina, Paraguai, República Dominicana, México, União Sul Africana, Sudão e outras Nações". Na declaração anterior, Moscou agride os países árabes, a República Árabe Unida e o Iraque, com os quais possui excelentes relações no terreno internacional. Afirmara já Lenine: "Os interêsses do socialismo estão acima dos direitos dos povos à autonomia" (17).

É também fácil compreender a política exterior soviética atual, analisando sua tese de *coexistência pacífica* com os países não comunistas altamente industrializados. Ainda que o novo programa do Partido os agrida repetidas vêzes e muito acerbamente, declara igualmente que devem ser melhoradas as suas relações com os países capitalistas, tais como os Estados Unidos, a Inglaterra, a França, a República Federal Alemã, o Japão e a Itália. Isto quer dizer que a União Soviética deseja evitar a guerra aberta, o conflito nuclear, com as potências ocidentais.

Seus ataques simultâneos contra as mesmas, no entanto, apontam para outra espécie de conflito. Estes são dirigidos

(17) Tese sôbre o estabelecimento imediato de um tratado de paz separadamente: Obras seletas de Lenine, tomo II, pág. 310 (Berlim, 1953).

principalmente contra o suposto novo *império colonial* velado dos Estados Unidos. Este *colonialismo camuflado* é a interpretação fornecida por Moscou do fato de os Estados Unidos prestarem, aos países em desenvolvimento, uma ajuda econômica várias vezes superior à que lhes oferece a União Soviética.

Do programa esboçado pelo Partido Comunista da URSS resulta com evidência que Moscou escolheu os países em desenvolvimento como campo de batalha no conflito entre Oriente e Ocidente. Berlim, por exemplo, não é para os soviéticos a principal arena desta luta. Para eles, a crise de Berlim é apenas um meio para forçar a consolidação definitiva do *status quo* europeu. É ao mesmo tempo uma manobra para distrair a atenção do mundo da ofensiva político-econômica soviética nos países em desenvolvimento. Esta ofensiva assume um carater particularmente crítico no mundo árabe. Em nenhum país a cota "per capita" da ajuda econômica soviética é tão elevada como na RAU.

Ainda que a URSS acentui constantemente o supôsto desinterêsse de seu auxílio econômico, na realidade não se preocupa de forma alguma com mais da metade dos setenta países considerados em desenvolvimento. Concentra sua ajuda econômica em certos países chaves, que possuem especial importância estratégica, política ou econômica ou que controlam vias de comunicação de importância vital. Todos êsses fatôres reunem-se precisamente no caso dos países árabes: alí está o canal de Suez, alí se encontram mais de 60% das reservas petrolíferas conhecidas. Sua participação na ajuda econômica soviética é diretamente proporcional.

Seria incorrer em perigosa ilusão atribuir a ajuda econômica soviética aos países árabes ou seu recente interêsse pelos latino-americanos a uma atitude particularmente afetiva de Moscou. Muito menos é de se esperar que a URSS advogue ou interceda ativamente pela unidade árabe ou pelo pan-americanismo latino. Moscou não tolerou a constituição da Confederação do Danúbio, que as democracias populares da Europa sul-oriental, pretendiam formar, apesar de, não apenas Tito, mas também Dimitroff favorecerem-na. O Kremlin prefere a criação ou a manutenção de zonas pouco integradas política, militar e econômicamente, de estados débeis, que não possam eventualmente opôr-se à pujança expancionista soviética.

O estabelecimento dos regimes comunistas nas democracias populares européias mostra com suficiente clareza como a estreita colaboração com Moscou pode levar à perda da autonomia. Para os povos dos países em desenvolvimento, nada pode ser mais instrutivo do que o estudo exato e objetivo do nível de vida dos trabalhadores soviéticos, e daqueles países cujos regimes comunistas foram estabelecidos com a proteção das armas soviéticas ou chinêsas.

VISÃO CRISTÃ DO MUNDO
(Christliche Weltanschauung)

DANDO ao presente trabalho o título "Visão Cristã do Mundo", e, entre parêntesis, "Christliche Weltanschauung", não tive em mente fazer um estudo comparativo, para examinar se os vocábulos portuguêses traduzem exatamente o que os têrmos alemães encerram. Acho até que a tradução portuguêsa é boa, contanto que se conheça a riqueza de idéias contidas no único vocábulo "Weltanschauung".

"Weltanschauung" é um composto de dois substantivos: "Welt" e "Anschauung", dos quais, o primeiro significa "mundo", o segundo "visão". Unindo os dois têrmos, à maneira da língua germânica, resulta um substantivo de gênero feminino que parece indicar apenas um dos meios pelos quais o homem entra em contato com o mundo que o circunda, isto é, em contato com as coisas por meio da vista. "Weltanschauung" assim concebida seria ùnicamente um *actus hominis,* sem mais interêsse. Mas sendo na realidade um *actus humanus* cujo objeto é o mundo, fica claro que "Weltanschauung" inclui uma certa atividade pela qual, sem se deter na superfície do objeto visado, o homem atinge a própria essência do que vê.

Faz-se mister, antes de mais nada, esclarecer o têrmo "mundo", uma vez que pode ter significações diversas. Em confronto com Deus, mundo é tôda realidade extra-divina, isto é, as criaturas visíveis e invisíveis, dependentes de Deus. Por vêzes, porém, pode-se também abstrair do conceito de dependência das coisas criadas, considerando tão sòmente as realidades extra-divinas em si mesmas e independentes do Criador. Assim, a essência do mundo chega a ocupar o lugar de uma divindade com tôdas as fascinações estranhas sôbre o homem, como polo antitético de Deus. Mundo e Deus, em tal caso, são como dois objetos apetecíveis que convidam o homem a escolher. É neste sentido que as Escrituras Sagradas falam do mundo: um poder hostil a Deus, procurando aliciar o homem para o arruinar.

Existem ainda duas outras significações que se ligam com o vocábulo "mundo". Uma considera mais a totalidade de tudo que é visível, falando do cosmos, do universo, ou, apenas, de uma parte do universo, a saber, de outros mundos, de outros sistemas solares, etc. A outra fixa mais o ambiente relacionado com um sujeito qualquer. Assim se fala do mundo animal, do mundo das plantas,

do mundo do homem, para designar a totalidade do espaço vital em que o sujeito está colocado.

"Weltanschauung" prescinde dos dois últimos sentidos, mas não dos dois primeiros. Pelo contrário, o vocábulo "Weltanschauung" os abarca de maneira especial. O mundo é para o homem não apenas objeto de pesquisa e de saber, mas antes de tudo, objeto de decisão, cujas consequências vão além das realidades perceptíveis aos sentidos corpóreos. "Weltanschauung" coloca o homem em relação com o mundo, tal qual êste se lhe apresenta em sua unicidade concreta, em sua estrutura individual. Não lhe interessam os diversos aspetos do mundo sujeito a alterações e ao desaparecimento; nem tampouco o acidental, o transitório do mundo. Mas, ùnicamente, a essência, o constante na fugacidade das aparências é chamado perante o tribunal perscrutador do homem para ser examinado quanto ao seu valor. O ato de "Weltanschauung" é um valorizar, um medir e ponderar; é uma atitude acêrca de uma tarefa, imposta ao homem pelo mundo. A tarefa é específica, pois se trata do mundo concreto, a saber, dêste mundo com que o homem se defronta e que contempla; mas assim que dessa visão se origina um convite ao trabalho e à imitação. De outra maneira, a visão de "Weltanschauung" seria mera passividade estéril. "Weltanschauung", entretanto, exige algo do homem, sem que ela mesma seja ação. "Weltanschauung" é contemplação, é base para a atividade do homem, é encontro entre homem e mundo. O homem opera, mas as obras são determinadas pela visão de sua "Weltanschauung". A atitude mesma, porém, é a atitude de alguém que vê, e não de alguém que age. Pois o homem, em confronto com o mundo, não o poderia nem avaliar, nem medir e nem ponderar, se não tivesse "Schau", "Anschauung", quer dizer, se não visse. Evidentemente, esta visão não é material, já que o objeto visto é o que permanece constante no vai-vém das coisas. O estável, o permanente do mundo lhe constitui a essência, o seu âmago. A êle se dirige, proporcional a seu objeto, a visão do homem.

O ato de "Weltanschauung" abrange de maneira tôda particular, o conjunto de seu objeto. Cada ciência indivinal é formulação teorética do conhecimento que o homem possui de um determinado campo. Assim, por exemplo, indagam as ciências naturais o mundo das coisas empíricas, enquanto acessíveis à observação metódica. O progresso dessas ciências leva a especificações cada vez mais amplas. Os resultados parciais tendem a uma grande síntese final. Não assim a "Weltanschauung". Pois ela não procura o total através de uma síntese, mas sim, prescindindo dêsse caminho que não a levaria a seu fim — já que o progresso das ciências nunca acaba — visa de um só lance o essencial, sem se deter nas singularidades e partes. ""Weltanschauung" não considera o metódico da visão, e segrega-se dêste modo por exemplo, da filosofia. A forma científica não lhe é essencial. "Weltanschauung" é antes de tudo, intuição, é convicção pré-científica e se origina de maneira natural. Tanto é verdade que também o homem rude, cientìficamente não formado, possui "Weltanschauung".

Já ficou dito que "Weltanschauung" é atitude de valorização, de medição e de ponderação. "Weltanschauung" manifesta-se sempre naquelas circunstâncias da vida em que o homem há de tomar atitudes decisivas, principalmente quando estas o prejudicam. É então

que influi um outro fator do qual falarei mais abaixo. É a formação religiosa do indivíduo.

A visão, assim como se patenteia em "Weltanschauung", vê cada objeto em sua totalidade, em si mesmo e como encravado numa totalidade; mas não como se essa totalidade fôra um composto de diversos objetos. Pois a totalidade do mundo está em cada objeto que contempla, já que cada objeto contemplado é totalidade que, por sua vez, está relacionada com a totalidade do mundo. É como um órgão do corpo: total em si mesmo, mas pôsto a serviço da totalidade do corpo inteiro. Anàlogamente, também, em "Weltanschauung". As múltiplas manifestações dos objetos do mundo estão relacionadas entre si. Cada objeto individual se relaciona com a soma total dos objetos, assim como, por exemplo, o homem se relaciona por natureza com a sociedade, e esta, igualmente, por natureza, com o homem individual. A visão em "Weltanschauung" abrange a totalidade na qual cada ser individual se relaciona com os demais, e os demais com o ser individual. Enquanto as diversas ciências chegam ao total através da pesquisa das partes, progredindo infinitamente, "Weltanschauung" atinge o seu fim de uma vez, assim como a vista atinge o objeto em sua extenção total e nela tôdas as partes. Não se conclua, por isso, que "Weltanschauung" desconheça o progresso, já que alcança o que vê, de um só golpe. O progresso da "Weltanschauung" aumenta à medida de sua divisão, não em direção do objeto visto (pois já o abrange), mas sim, à medida de uma introspecção cada vez mais clara.

Assim considerada, "Weltanschauung" tem algo comum com a metafísica, sem que ambas sejam o mesmo. "Weltanschauung" e metafísica abarcam o seu objeto numa visão imediata. A metafísica considera o "ser" enquanto se encontra no que existe por essência (Deus), e no que existe por participação (as coisas extra-divinas). Por isso, a metafísica pura e geral se divide em dois ramos, a saber, a Teologia Natural e a Ontologia. Ambas se dirigem ao que é. Não obstante, há entre metafísica e "Weltanschauung" uma diferença radical. A metafísica contempla além do "ser", a esssência do ser, não considerando se a essência é realizada em um caso concreto ou não. Bem outro é o caminho da "Weltanschauung". A visão de "Weltanschauung" se dirige, sem abstração alguma, ao mundo tal qual é em sua estrutura concreta; atinge o "ter-sido" do mesmo modo como o "vir-a-ser" no percurso histórico do mundo.

Já foi dito que "Weltanschauung" ultrapassa em muito os limites da pesquisa de qualquer ciência. "Weltanschauung" é atitude de valorização relativa ao mundo. Mas não só isso. "Weltanschauung" encerra também a resposta à pergunta sôbre a origem, e o sentido do mundo, e se dirige, portanto, à causa última de tudo que é, ao Ser supremo e absoluto. Sem ser metafísica, é contudo a visão de "Weltanschauung" uma visão metafísica, uma vez que visa, em última análise, o Ser não criado, sem o qual o mundo não pode ser explicado.

Com isso já nos aproximamos do problema a que, linhas acima, tenho aludido, onde disse que a formação religiosa influi na "Weltanschauung" do indivíduo. Não apenas sua formação religiosa, mas também outros fatôres, como, por exemplo, o ambiente social, a educação cívica, o povo a que pertence, a posição que ocupa na

sociedade formam e determinam "Weltanschauung". Esta nunca é mero problema individual, mas, sim, problema comunitário. A sociedade, a política, a ordem pública necessitam de "Weltanschauung", não sòmente para sua formação, mas em especial para sua estabilidade. Na vida social do homem, os postulados de "Weltanschauung" fixam-se, por vêzes, tão fortemente na consciência do povo que são tidos como algo inconcusso e intangível. "Weltanschauung" e ordem social parecem, então, vinculadas indissolùvelmente, e chegam a identificar-se. Não se admite, em tal caso, que o indivíduo duvide da legitimidade dessa união. O Estado, ao mesmo tempo portador de "'Weltanschauung, não permite seja alvo de críticas, e não tolera, em absoluto, cioso de sua estabilidade, que o indivíduo tenha opiniões não pautadas pelo regime. A onipresença do Estado, garantida por um policiamento refinado e por uma vasta rêde de espiões, é a onipresença de uma divindade ominosa cujos imperativos categóricos formam um nôvo tipo de religião. O fenômeno da substituição da religião pela "Weltanschauung", inclusive a identificação de ambas, se prende ao fato de que o homem busca, de qualquer forma, laços que o ligam com o sobrenatural, ou apenas com a comunidade terrena. Daí a possibilidade de muitas "Weltanschauungen", sempre em conformidade com o grau das convicções religiosas, inclusive a "Weltanschauung" sem religião alguma.

Já se vê que religião e "Weltanschauung" não são coisas idênticas, atitude de alguém que vê, e não de alguém que age. Pois o homem, em confronto com o mundo, não o poderia nem avaliar, nem medir muito embora religião inclua "Weltanschauung". Em sua função de vínculo entre Deus e homem, religião com seus atos de adoração, de entrega de si mesmo, de amor, etc., diz essencialmente mais que mera visão do mundo. Para o homem religioso não existe "Weltanschauung" que não seja formada pela religião. Ambas coincidem realmente, uma vez que o homem religioso não pode prescindir de Deus, do qual sabe ser Êle o fim último do mundo que contempla e sôbre o qual medita. Para o homem religioso não é possível optar por uma coexistência pacífica entre religião e "Weltanschauung", como se pudessem existir separadamente. Tôdas as tentativas que fazem da religião uma atitude que se há de dirigir ùnicamente ao sobrenatural, enquanto "Weltanschauung" cuida das coisas terrenas, desconhecem a verdadeira estrutura do homem. Qualquer visão profunda do mundo tem suas raízes na religião e na dependência da criatura do Criador. A separação absoluta de "Weltanschauung" e religião é o produto de uma visão errada do mundo.

II

Até aqui procurei explanar o que seja "Weltanschauung", sem me dirigir a uma determinada. Consideremos, em seguida, a visão específica do mundo, orientada pelo cristianismo. (Dentro da Weltanschauung" cristã cabe à Igreja Católica uma missão tôda particular). E por último veremos que a "Weltanschauung" cristã, embora de carater universal para todos os cristãos, deixa margem para uma visão individual na medida das possibilidades de cada pessoa. A "Weltanschauung" cristã é cristã e só cristã, sem fazer do homem que a possui um clichê igual a milhares de outros, um número enfim, dentro da massa do povo cristão.

Embora a "Weltanschauung" tenha certos traços comuns com outros campos do saber humano não há, contudo, plena coincidência. Há pontos tangenciais. Pois a "Weltanschauung" se utiliza apenas dos resultados das ciências humanas, sem se identificar com elas. É — já o tenho dito — visão pré-científica cujo objeto é o mundo em sua totalidade. Qual é, entretanto, a totalidade vista pela "Weltanschauung" cristã, já que dela falamos? A totalidade é tudo que está em relação com o mundo, é o mundo como sendo o lugar do homem, é o homem possuidor da visão com que vê o mundo e a si próprio, e é Deus, a última causa tanto do homem como do mundo. Êstes quatro dados são focalizados pela "Weltanschauung" cristã. É a pluralidade das coisas, na singularidade do mundo no qual vive o homem que, norteado pelas luzes da fé, vê tanto a pluralidade como a singularidade vinculadas no seu próprio eu, para, utilizando-se delas, chegar à fonte comum e absoluta que é Deus. O homem, embora perceba a pluralidade das coisas, e, nas coisas, as partes delas, em síntese admirável e ao mesmo tempo misteriosa as atinge, através de seu espírito, como unidas e postas em relação consigo mesmo. Ver é, por assim dizer, um sair de si próprio em direção ao objeto, unindo-se com êle. Ver é um enriquecimento do vidente, acrescentando-lhe algo que antes não tinha. Enquanto o irracional está entregue, fatalmente, ao seu mundo em que vive, e, embora veja espaço vital, não o sabe pôr em relação consigo, possui apenas o homem consciência de uma fôrça com que pode dominar o mundo e ao mesmo tempo distanciar-se dêle. E isto graças à consciência de si mesmo e graças à sua espiritualidade. O homem é autônomo.

A faculdade de poder distanciar-se do objeto, para vê-lo em suas partes e igualmente em sua dimensão completa é algo de importante na "Weltanschauung". Sem a distância adequada ver-se-ia apenas a totalidade, perdendo de vista os componentes, ou, vendo tão sòmente as partes, perder-se-ia a visão do conjunto. Faz-se mister, por conseguinte, uma base em distância adequada da qual seja possível ver as partes dentro de seu conjunto. Tal base deve garantir a objetividade do que "Weltanschauung" vê, sem destruir no vidente nada daquilo que o constitui em seu ser individual. O valorizar, o medir e o ponderar do homem devem ficar quantitativamente inalterados; apenas a qualidade deve ser mais pura, mais objetiva, uma vez que o homem tão fàcilmente se deixa enganar pelas aparências periféricas, não indagando o que estas ocultam. A visão de "Weltanschauung", enfim, deve ser mais aguda e mais penetrante, sem se deter na superfície do objeto visado.

Pela aceitação do Cristianismo, o homem se coloca sôbre essa base que lhe garante a visão objetiva do mundo e o livra do estreito ângulo visual do próprio eu, com tôdas as idéias mesquinhas e, por vêzes, preconcebidas. A base foi posta por Cristo que lhe fixou ao mesmo tempo a distância exata, para que o homem tivesse uma visão clara e objetiva do mundo. Para conhecer a solidez da base e sua distância justa, frente ao objeto, basta ler as Escrituras. Nelas se ouve a voz de Cristo, quando fala sôbre o mundo, o julga e valoriza. Cristo, vencedor do mundo, ensina, arrancando-lhe a máscara, discernir o que nêle há de bom e de mau. Cristo aponta a hipocrisia dos homens, mas também lhes conhece seu valor verdadeiro. Cristo é o início e o fim de tôdas as coisas, é a medida de tôdas elas. À luz de Cristo, tudo aparece em seu tamanho exato, em seu valor justo. Tudo em Cristo é soberania. Não se deixa levar

pelos homens, e menos ainda se nivelar a êles. Não obstante, Cristo ama o mundo que vê, e por amor ao mundo torna-se obediente até à morte. Apenas Cristo conhece o valor exato de uma alma humana; e só Êle possui a visão penetrante que vai até à essência do homem, e não sòmente do homem, mas de tudo que existe. Afinal, apenas Cristo tem uma "Weltanschauung" clara e distinta; é Êle a luz do mundo. A todos aquêles que o recebem e nêle crêem, Cristo dá o poder de se colocarem em distâncias justas diante do mundo.

Pela aceitação da doutrina de Cristo, o homem se torna participante da visão de Cristo, embora à medida das capacidades limitadas de criatura. Quanto maior a fé do homem, tanto mais clara e objetiva a sua visão do mundo. Quanto mais concreta e vivida a doutrina de Cristo entre os homens, tanto mais penetrante sua visão das partes e do conjunto mundano. Mas — e isto não se deve ocultar — o homem que vive a doutrina de Cristo, torna-se o homem isolado, o não compreendido, assim como Cristo foi o isolado e o não compreendido. Pois a base, sôbre a qual o homem se coloca para ver o mundo, o eleva acima do nível comum dos demais que a rejeitam.

Talvez seja o isolamento que a doutrina de Cristo (e particularmente o Catolicismo) impõe ao homem, algo de trágico na vida cristã que, em dadas circunstâncias, o leva à heroicidade. Adorar o que até agora se tem desprezado, e desprezar o que se tem adorado, tomar atitudes inteiramente diversas dos demais, não por espírito de revolta e oposição, mas sim, conhecidas pela fé como verdadeiras, exige assimilação com Cristo e, por conseguinte, heroicidade. Manter a voz inalterada, mesmo quando o côro dos vociferantes em redor do cristão grita em tonalidades diferentes, é a atitude de almas fortes e heróicas. É o momento em que se conhece, se alguém é a favor de Cristo ou não; é o momento das grandes decisões, e fica manifesto, se alguém aprendeu ver o mundo com o olhar de Cristo.

Embora o Cristianismo pertença, quanto à origem, a uma ordem superior à do homem, e embora a incorporação do homem no Cristianismo seja feita independentemente de prerrogativas nacionais e raciais, é contudo fato que pela união do indivíduo com o Cristianismo, a natureza humana não fica nem destruída nem deteriorada. Muito ao contrário. O Cristianismo, essencialmente imutável, se dirige a um fator comum a todos os homens, à natureza humana que é supra-nacional, supra-racial, supra-temporal, e, por isso mesmo, estável como a verdade eterna. O homem agraciado com a incorporação em Cristo continua homem, muito embora pertença doravante a uma nova categoria existencial, sem que perca, contudo, sua individualidade. Dentro dessa nova ordem há espaço suficiente — a história e os fatos o provam — para o desenvolvimento todo pessoal. Êste espaço é tão amplo que nunca se torna estreito demais para caberem tôdas as combinações possíveis dêsse desenvolvimento. É uma das muitas riquezas do Cristianismo.

Cada cristão, segundo a doutrina cristã, é membro de um corpo místico cuja cabeça é o próprio Cristo. A doutrina do corpo místico de Cristo se opõe radicalmente a quaisquer tendências niveladoras. Assim como os membros do corpo humano estão a serviço dêste, assim também o corpo em sua totalidade está a serviço dos membros. À medida em que o membro se desenvolve em sua totalidade,

desenvolve-se ao mesmo tempo o corpo todo. Assim como Cristo vivo é um só e indiviso, assim também o Cristianismo deve ser um só e indiviso. Qualquer incisão, qualquer agrupamento individual e sectarismo é contra a vontade expressa de Cristo. Cada vez que se manifesta, dentro do ambiente cristão, um como nivelamento da personalidade, chegando até à padronização do indivíduo, sem que possa realizar-se a si próprio e atingir a plenitude da perfeição cristã, estamos diante de uma aplicação falsa do acêrvo doutrinário de Cristo. É preciso que se distinga Cristianismo e Cristandade, a doutrina e sua aplicação no caso concreto. Não é a doutrina que destrói a pessoa, mas sim elementos humanos, movidos por um falso zêlo, que desejam ser mestres, muito embora todos êles sejam discípulos. Um só é o mestre: Cristo.

O cristão verdadeiro contempla o mundo através da doutrina. Sua visão será tanto mais exata quanto mais se afirma sôbre a base que o sustenta e o distancia do objeto visado. Sem perder o que lhe pertence individualmente, possui a visão objetiva do mundo, pois se sabe colocado pela Fé dentro de uma comunidade cuja cabeça é Cristo. Sabe que é membro de um corpo místico, e como membro desenvolve-se integralmente, assim como os outros se desenvolvem pelo fato de serem igualmente membros do mesmo corpo. Incorporado assim, o cristão vê o mundo com o olhar de Cristo.

"Weltanschauung" cristã é, portanto, a visão do mundo através do olhar de Cristo.

Franz Prentke

INTROVERTIDOS E EXTROVERTIDOS

ALCÂNTARA SILVEIRA

Rolando Maciel Pinto, *Graciliano Ramos, autor e ator,* Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1962.

José Aderaldo Castello, *José Lins do Rêgo — Modernismo e Regionalismo,* Edart, 1961.

Reuno aqui duas teses — ora transformadas em livros, isto é, postas nas mãos do público — dedicadas a dois romancistas bem desiguais: Graciliano Ramos e José Lins do Rêgo. Um único ponto os identifica: ambos eram do Nordeste. Quanto ao restante, as diferenças são grandes: um era sêco de carnes e de temperamento, o outro era gordo e expansivo; aquêle escrevia pouco, num estilo enxuto, de frases curtas, êste tinha uma linguagem arredondada, enxundiosa, que extravasava de livro para livro, como se êstes fôssem vasos comunicantes; tanto no comportamento quanto no estilo literário o primeiro era introvertido e o segundo extrovertido.

Quanto aos autores das obras em que Graciliano Ramos e José Lins do Rêgo são estudados, possuem dois pontos de contato: ambos são do Nordeste, ambos são professôres universitários. Embora não os conheça fìsicamente, posso entretanto identificá-los também — sob o ponto de vista literário — como introvertido e extrovertido. A tese de Rolando Morel Pinto é escrita num estilo que não procura brilhar muito, o autor desejando ir direta e objetivamente ao tema escolhido; já a de José Aderaldo Castello revela um escritor que dá muitas voltas para chegar ao ponto principal. Nada mais natural, portanto, a preferência de um e de outro pelos romancistas estudados, de quem parecem espelhar o temperamento e o estilo.

* * *

Precisamente por ser composta apenas de quatro romances e dois livros de contos, cujos enredos foram sintetizados em magros volumes, a obra de Graciliano Ramos é fácil de ser analisada. Concorrem ainda para essa facilidade, os dois livros autobiográficos — *Infância e Memórias do Cárcere* — que, de certa forma, ajudam a compreensão da personalidade do A., que se transferiu inteiramente para sua ficção. É essa transferência, aliás, que dá autenticidade ao seu romance: "Nous combinons, avec plus ou moins d'adresse, ce que nous fournissent l'observation des autres hommes et la connaissance que nous avons de nous-mêmes. Les héros de romans

naissent du mariage que le romancier contracte avec la réalité", disse um romancista famoso, num livrinho que era clássico (1) antes do aparecimento do livro de Nathalie Sarraute (2) e do artigo de Alain Robbe-Grillet (3) que iniciariam a luta por uma nova direção do romance.

Considerando a pequena bagagem literária de Graciliano, entendo — ao contrário da opinião da maioria — que o seu romance tem sido convenientemente estudado, já que êle — por causa da circunstância apontada — não dá mesmo margem a grandes e profundas análises. É curioso observar, que os melhores estudos até há pouco surgidos a respeito dessa obra tão nacional são devidos a dois intelectuais europeus que, embora radicados no Brasil, naturalmente compreendem mais a literatura européia que a brasileira: Otto Maria Carpeaux (4) e Edoardo Bizzarri (5); ao lado do livro de Antônio Cândido (6), formam seus estudos o que de melhor há entre nós sôbre a obra de Graciliano.

Graciliano Ramos autor e ator, de Rolando Morel Pinto, é a tese com que o A. defendeu o título de doutor em Literatura Brasileira, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo, há um ano atrás. Ao contrário dos trabalhos de Antônio Cândido, de Otto Maria Carpeaux e de Edoardo Bizzarri, que têm o duplo objetivo de criticar e divulgar a obra de Graciliano, despertando no leitor interêsse pela sua leitura, a tese de Rolando Morel Pinto foi escrita para quem já está familiarizado com *Caetés, São Bernardo, Vidas Sêcas* e *Angústia.* Enquanto aquêles revelam a obra, apontando — aos que desejam abordá-la mais profundamente — suas qualidades e defeitos, êste reabre, em companhia do leitor, os romances já lidos, numa retomada de contato com temas, personagens e linguagem do romancista.

É precisamente ao estilo de Graciliano que o A. dedica mais páginas, nas quais estuda o vocabulário, as palavras-chaves, as frases nominais, etc., girando sôbre o "autor e ator" as últimas páginas da tese. Procede, portanto, ao contrário da forma clássica dos livros dêste gênero, em que a personalidade do estudado é focalizada antes do exame da obra. Alegro-me em observar que o A. não pertence à corrente dos que — ao estudarem uma obra — negam qualquer valor à personalidade do romancista. Não nego que um ou outro romance possa ser estudado independentemente da vida do autor; principalmente nos romances em que há debates de idéias e de teses pode-se prescindir da figura do criador; com referência aos livros de Graciliano, no entanto, não é possível ficar o estudioso apenas com os personagens, já que nestes o romancista se projetou inteiramente.

Ora, é precisamente êste fato que a tese reconhece quando afirma que, embora Graciliano não seja nenhum de seus personagens,

---

(1) François Mauriac, *Le Romancier et ses Personnages,* Editions Corrêa, 1952.

(2) Cf. *L'Ère du Soupçon,* Gallimard, 1956.

(3) Cf. *"Une voie pour le Roman Futur"* in "La Nouvelle Revue Française", n.º 43, julho de 1956.

(4) Cf. "Visão de Graciliano Ramos" *in Origens e Fins,* Casa do Estudante do Brasil, 1943.

(5) Cf. "Graciliano Ramos, romancista" *in* "Diálogo" de setembro e dezembro de 1955.

(6) Cf. *Ficção e Confissão,* Livraria José Olympio Editôra, 1956.

há entre êles "um parentesco estilístico, uma comum visão de realidade coada através de espírito irmanado pelo sofrimento, pela mesma angústia insatisfeita, pelo desencanto pessimista, pela consciência aguçada até o extremo das suas próprias fraquezas e limitações. Criado o mundo ideal dos seus personagens, Graciliano também nêle se integrou", etc. E mais adiante: "O próprio João Valério, narrador do romance injustamente repudiado por Graciliano, tem reações típicas do seu criador, susceptibilidades idênticas."

Não haveria na obra de Graciliano autenticidade, se êle não se colocasse lado a lado com seus personagens ("personagem e autor ainda se aproximam — diz a tese — pela incapacidade de criarem uma obra de ficção que não se apoiasse nos dados imediatos de suas experiências de vida") e se não procurasse fazê-los viver no meio em que êle próprio vivia. Daí a crítica velada — feita por Graciliano a José Lins do Rêgo — quando, em *Memórias do Cárcere*, pergunta: "Que entendia êle de meninos nascidos e criados na lama e na miséria, êle, filho de proprietários?" Graciliano poderia repetir a frase de Mauriac, ao confessar não poder "concevoir un roman sans avoir présent à l'esprit, dans ses moindres recoins, la maison qui en sera le théâtre." (7). Mas não é só no capítulo VI — "Autor e Ator" — que a personalidade de Graciliano é focalizada; ela está em quase tôdas as páginas da tese, como eixo em tôrno do qual gira a imaginação do romancista; mesmo nos capítulos dedicados ao estilo, ao vocabulário, etc., o romancista se faz presente.

É precisamente esta intromissão do romancist,a nas páginas em que são estudados a sua linguagem e seu vocabulário que lhes ameniza a aridez, aridez que, no entanto, não me impede de lamentar sejam elas tão pouco extensas. Percebe-se um pouco de pressa do A. na feitura da tese. Assim, no estudo das palavras-chaves, contentou-se êle com a opinião de Raul H. Castagnino, quando poderia alongar-se, a título de ilustração, discutindo, por exemplo, a teoria de Pierre Guiraud (*Les Caractères statistiques du Vocabulaire*), a de G. Udny Yule (*The Statistical study of Literary Vocabulary*), a de Georges Matoré (*Le Vocabulaire de la prose littéraire de 1833 à 1845*), e até mesmo o de Bongers (*The story and principles of vocabulary control*). Aliás — de um modo geral — é sensível a falta de referência, na tese, à autoridade em linguagem e estilística, como Saussure, Vossler, Marouzeau, Vendryes, Meyer-Lübke, von Wartburg e outros. Longe de mim afirmar devesse tôda a tese basear-se na opinião dos autores lembrados, mas, tratando ela de temas que foram estudados com rigor por essas autoridades, ficaria enriquecida se apoiada por algumas delas. Uma vez que a tese cita um ou dois escritores de segunda categoria, por que não citar também os de primeira categoria?

E já que estou falando em citações, aproveito para tecer considerações em tôrno da maneira pela qual o A. apresenta suas notas de pé-de-página. Antes, no entanto, demonstro minha estranheza pelo fato de, nas "Considerações Iniciais", o A. citar Azorin e Sergio Milliet sem indicação das respectivas fontes. Dito isto, passemos ao exame das notas da tese pròpriamente dita, algumas das quais não me pareceram felizes. À página 51 a nota 63 refere-se a uma obra "já citada" de A. Lombard, obra que não se sabe qual seja; à página

(7) François Mauriac, op. cit.

61 há uma nota com a menção "loc. cit." (seria, por acaso, a obra citada na nota n.º 60?); não consegui entender as notas da página 102, das quais dou um exemplo. Escreve o A.: *"A morfologia dos personagens de Caetés* (91) *consolida-se pelos recursos comuns: retratos, descrições de ações, fala peculiar a cada um dos caracteres* (92)". Pois bem: a nota n.º 91 remete o leitor à nota 90 que informa: *"Cf. Gui Michaud, L'oeuvre et ses téchniques, Paris, Librairie Nizet, 1957, p. 135 e segs."* A nota 92, por sua vez, diz: *"Cf. Helmut Hatzfeld, Op. cit., p. 116."* Ora, as notas assim feitas ou presumem que o leitor conheça o texto dos livros citados (hipótese em que êle entenderá o porquê da citação) ou o obriga a procurar a página da obra mencionada, para ler o que nela está escrito. Não seria mais lógico que o A. citasse por extenso os trechos dos livros de Michaud e de Hatzfeld? Atribuo esta falha (falha porque se trata de uma tese de doutorado) à pressa do A., embora possa ela ser levada à conta de seu sintetismo. Ou ainda, à presunção de que os componentes da banca julgadora de sua tese conhecessem os livros citados... Mas, uma vez que a tese foi colocada à disposição de leigos no assunto, deveria ser, nêsse ponto, adaptada à compreensão do novo leitor.

À página 118, encontra-se outra nota esquisita; leiamos o trecho ao qual se liga a nota: "*...o estilo se transforma, perde a "misteriosa imprecisão" e a "impressão do interminável" para relatar com tôda objetividade do historiador os fatos que transformaram o major em um "refugo"; o tempo verbal escolhido é o perfeito* (108)". E diz a nota de pé-de-página: "(108) Cf. Rodrigues Lapa, *Estilística da Língua Portuguêsa,* Lisboa, Seara Nova, 1945, p. 209 *et seqs.* Qual conclusão tirar? A de que as palavras entre aspas correspondem ao texto do livro de Rodrigues Lapa? Talvez... À página 152 encontra-se uma nota redundante (a de n.º 144) porque repete — quase *ipsis-litteris,* a de n.º 45, notas estas referentes à circunstância de Graciliano considerar Caetés "uma porcaria". Aliás, a tese alude a êste fato várias vêzes (lembro-me vê-lo tratado pelo menos às páginas 42, 86 e 152), como se isso constituísse matéria transcendental no estudo da obra. Acho mesmo que mais interessante seria o A. deslindar o motivo que levou o romancista a reeditar *Caetés* várias vêzes quando o repudiava pùblicamente...

Mas, voltemos às palavras-chaves, das quais afastei-me por causa das citações. O A. enumera, como palavras-chaves da obra do romancista estudado, os adjetivos *inútil* (correspondendo à atitude cética), *gordo* (pela qual o romancista traduz sua aversão por coisas e pessoas), *excelente* (que reflete o seu comedido entusiasmo), *enorme* (empregado para classificar "coisas grandes, objetiva ou subjetivamente consideradas") e *miúdo* (para designar noções opostas a *enorme*). Mas serão mesmo palavras-chaves êsses adjetivos? Nos seis livros estudados, o A. encontrou (pelo menos citou) apenas seis vêzes a palavra *inútil,* quatro vêzes o vocábulo *gordo* e assim por diante. Por que não considerou o A. também palavra-chave o substantivo *beiço,* tão frequentemente usado por Graciliano?

Certamente porque — segundo a definição de Castagnino, aceita pelo A. — palavras-chaves são aquelas que provocam no espírito do escritor uma ressonância particular, seja porque: a) o escritor enamorou-se delas; ou b) estão associadas a estados de alma especiais; ou c) possuem encanto especial, um poder que poderia ser chamado

mágico. Mas, embora o A. haja esclarecido não ter havido, de sua parte, "preocupação de levantamento estatístico", permanece a dúvida de que — considerando-se o escasso emprêgo de um adjetivo — possa-se concluir seja êle uma palavra-chave, mesmo nas acepções que lhe dá Castagnino. Já de acôrdo com a tese de Pierra Guiraud (8), para determinar-se uma palavra-chave necessário se torna — como ponto de referência — a consulta a uma "lista de frequência", formada por palavras extraídas de vários e variados textos. Guiraud, por exemplo, serve-se da lista organizada por George Vander Beke (*French Word Book*), extraída de 88 textos de 13.000 palavras cada um, compreendendo 33 romances, 13 peças de teatro, 14 jornais e revistas, 13 obras científicas e filosóficas e 16 obras históricas e críticas.

Passando à parte em que o A. estuda Graciliano ator — bastante interessante — gostaria de vê-la mais aprofundada, isto é, com maiores exemplos (quer extraídos da biografia, quer da obra), estudada à luz da moderna psicologia. Todavia, embora escassas, as palavras do A. colocam bem o problema, merecendo realce aquelas em que afirma haver em Graciliano "bem escondida atrás de sua modéstia, do seu retraimento, uma grande necessidade de aparecer, de mostrar-se, de exibir sua inconformidade; primeiro se utiliza dos personagens, depois o acaso, configurado na perseguição política, deu-lhe a oportunidade de escrever um livro de memórias tão longo e tão rico de análises humanas". Mas, repito: a "dupla personalidade" de Graciliano (precisamente por constituir um dos pontos-chaves da tese) deveria ser estudada mais verticalmente, podendo o A. recorrer, por exemplo, aos trabalhos de Le Senne, Burloud e Pradines, não ficando mesmo fora de cogitação uma olhadela em *La Structure du corps et le caractère,* de Kretschmer.

Haveria algo ainda a ser respigado no livro de Rolando Morel Pinto, mas percebo que já me estendi demasiadamente. E se tal aconteceu, é porque *Graciliano Ramos, autor e ator,* é dêsses livros que convidam ao debate, ao exame em profundidade. E não é sempre que se toma contato com obras dêsse feitio. O A. conhece o terreno em que pisa, a especialidade que abraçou. E esta circunstância é digna de ser ressaltada numa terra em que a improvisação impera. O A. — que deve ser moço ainda — revela sadia inclinação para a pesquisa e para os trabalhos de responsabilidade, qualidade que também não é muito freqüente entre nós.

* * *

Não atino com a razão pela qual José Aderaldo Castello modificou o título da tese com que, em 1958, disputou a docência livre da Cadeira de Literatura Brasileira, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, de *José Lins do Rêgo e o movimento regionalista — Contribuição para o estudo do modernismo* para *José Lins do Rêgo — modernismo e religionalismo.* Porque, lendo-se suas páginas, chega-se à conclusão de que o título primitivo dava noção mais exata do que nelas se contém. A rigor, no entanto, o título exato deveria ser *Modernismo e Regionalismo,* já que a figu-

---

(8) *Les caractères statistiques du vocabulaire,* Presses Universitaires de France, 1954.

ra principal da tese — em muitas de suas páginas e em tôda a sua primeira parte — não é o romancista de *Doidinho,* mas o sociólogo Gilberto Freyre, cuja presença — mesmo quando não focalizada — é flagrante em todo o volume. Nada há de anormal em tal fato, uma vez que Gilberto Freyre é uma espécie de pai espiritual de José Lins do Rêgo, não só dêste como de vários outros intelectuais que — não fôsse o seu estímulo e a sua influência — talvez não alcançassem a projeção nacional a que atingiram.

Discorrendo a respeito dêste fato, escreve o A. que "o ano de 1923, de sua formatura, (isto é, de José Lins) é também o ano decisivo de sua futura carreira de romancista: conhece Gilberto Freyre, que acabava de chegar da Europa..." etc. E o romancista confirma: "Conheci Gilberto Freyre em 1923. Foi numa tarde de Recife, do nosso querido Recife, que nos encontramos, e de lá para cá, a minha vida foi outra, foram outras as minhas preocupações, outros os meus planos, as minhas leituras, os meus entusiasmos." Outros estudiosos citados pelo A. também confirmam essa preponderância do sociólogo recém-chegado da Europa e dos Estados Unidos sôbre o provinciano acadêmico de Direito que mantinha — no "Diário do Estado" da Paraíba — uma secção intitulada "Ligeiros traços", da qual sairiam — segundo informa o A. — os volumes *Gordos e Magros* e *Poesia e Vida.* Foi, portanto, Gilberto Freyre o responsável pelo nascimento do romancista. Deve ser por isto elogiado ou censurado?

Darei a resposta mais adiante. Examinemos, por enquanto, a tese *à vol d'oiseau*: divide-se ela em duas partes e uma conclusão. Na primeira, o A. faz o equacionamento do movimento regionalista de Recife com o modernismo brasileiro, estudando, então, as repercussões da Semana de Arte Moderna no Nordeste, os antecedentes do "Manifesto Regionalista de 1926" e a posição de Gilberto Freyre em relação ao modernismo. Esta parte é interessante, pois revela a muitas pessoas (mesmo a intelectuais), a existência de um movimento que elas desconheciam e que — circunscrito ao Nordeste — pouca ou nenhuma repercussão teve no desenvolvimento (ou, para falar pedantemente, na problemática) da literatura nacional em geral.

Faz o A. um resumo das idéias de Gilberto Freyre contidas em seus livros *Região e Tradição, Manifesto Regionalista de 1926, Nordeste e Interpretação do Brasil,* sendo de ressaltar-se seu poder de síntese, ao extrair o suco do pensamento do sociólogo nessas obras. Para quem ainda não as leu, tôda a primeira parte da tese é de grande proveito.

Na segunda parte passa o A. a examinar a personalidade de José Lins do Rêgo através de sua existência e do seu romance. Os dois primeiros capítulos são dedicados à biografia do romancista, que o A. reedifica, valendo-se não só de sua obra de ficção, como de seu livro de memórias, dos quais faz amplas transcrições. Nos capítulos 3.º e 4.º é estudado o "pensamento crítico" de José Lins do Rêgo, sendo que, nos restantes, são examinados os romances dêsse escritor.

Descrita, assim, a armação da tese, em linhas gerais, posso agora dar resposta à pergunta feita anteriormente, a respeito da responsabilidade de Gilberto Freyre no aparecimento do romancista. A resposta que — à primeira vista — parece não ser fácil não é, entre-

tanto, tão difícil de ser dada. É verdade que, nem todos conhecendo o articulista, fascinados como estão pelo romancista, jamais pensarão em fazer tal paralelo, mas aquêles que conhecem um e outro ficam em dúvida em afirmar qual dos dois deve sobrelevar. Penso ser necessário distinguir no romance de José Lins do Rêgo duas fases distintas: a do "ciclo da cana do açucar" e a dos demais volumes. Aquela revelou um memorialista de linguagem saborosa, um autêntico contador de história, mas esta — terminado o filão da memória — mostrou um romancista esgotado. Da mesma opinião foi Graciliano Ramos quando — num trabalho escrito em 1946 — sôbre a decadência do romance (9), dizia a propósito do "ciclo da cana do açucar": "O romancista não ideou um plano. Escreveu uma novela de cento e tantas páginas, julgou-a incompleta e resolveu acrescentar-lhe um segundo volume. Sempre insatisfeito, foi adiante — e assim veio a lume a narração do bangüê vencido pela usina, do capital estrangeiro absorvendo as economias do senhor de engenho. Em 1937, José Lins do Rêgo nos deu *Pureza,* que é um salto para baixo. Em 1938, com *Pedra Branca,* desceu nôvo degrau. Ainda outro em 1940, com *Riacho Doce.* As admiráveis qualidades do escritor somem-se quase aí, ou seus defeitos avultam, agravados pelo fato de se mostrarem lugares e acontecimentos que êle não conhece bem." E mais adiante: "*Pureza* é uma pequena estação que êle viu de longe, da janela do trem. Em *Pedra Bonita* desejou estudar a epidemia religiosa que houve em Pernambuco no século passado, mas teve preguiça, inventou beatos e cangaceiros. Sacrificou até a geografia: pôs a sua gente numa vila de Anum, que não existe. A primeira parte de *Riacho Doce* passa-se tôda na Suécia", etc... (10)

A razão está com Graciliano Ramos que, quando escreveu seu artigo (que seria notável se não obedecesse às regras do jôgo comunista) não lera *Água-mãe, Fogo Morto, Eurídice* e *Cangaceiros,* ainda não editados; não creio, porém, viesse êle a mudar de opinião a respeito do romancista que, realmente, decaíra bastante. Já o mesmo não se pode dizer do articulista que, à medida que o tempo passava, tornava-se adulto, assimilava mais suas leituras e tinha algo a transmitir a propósito de literatura. Sempre em dia com o que se passava no mundo literário, foi um observador que sabia conversar com seus leitores, muitas vêzes deixando-se levar pela paixão e até mesmo pelo bairrismo.

Como exemplo disso, lembro o que êle escreveu sôbre a Semana da Arte Moderna de 1922, movimento cujo valor teimava em rebaixar, para que se realçasse o movimento regionalista de Recife, insuflado por Gilberto Freyre em 1926. Nelas se revela a extroversão do romancista, que não podia tolerar fôsse dada mais importância à Semana de 1922 que ao Regionalismo de 1926, como se uma coisa

(9) Não foi apenas nesta ocasião que Graciliano Ramos se referiu nestes têrmos ao romance brasileiro. A literatura brasileira para êle não existia. Como bom comunista, fiel ao jôgo do partido, êle sempre achou ruim a ficção nacional, principalmente a que refletia o que êle chamava de "sutilezas e complicações do cassino da Urca e dos banhos de Copacabana". E explicava, numa entrevista concedida a "Manchete" (de 15.11.52): "A literatura acha-se sempre a serviço duma classe. E uma vez que em nosso país a classe dominante — que é a burguesia — está em decadência, também a literatura está em decadência. Aliás, dizer que está decadente talvez não seja certo: ela nunca existiu."

(10) Graciliano Ramos, "Decadência do romance brasileiro" *in* "Literatura", Ano I, n.º 1, setembro de 1946.

dependesse da outra, como se houvesse qualquer relação entre ambas. O entusiasmo de José Lins do Rêgo contra a Semana e a favor do movimento de Recife (do qual também participa o A. da tese, embora veladamente) mostra — por outro lado — a sinceridade do articulista que, não escondendo seu amor pelo Nordeste e por Gilberto Freyre, cometia graves injustiças. Gilberto Freyre — mais civilizado e menos extrovertido — acharia, no entanto, que "êsses dois movimentos ficarão, provàvelmente, como os mais importantes que têm revolucionado as letras e a vida do Brasil, no sentido não só da autenticidade como da espontaneidade na criação intelectual ou cultural e da autoconfiança entre os brasileiros" (11).

Aos capítulos em que estuda os trabalhos de José Lins do Rêgo fora da ficção, deu o A. o título geral de "O pensamento crítico de José Lins do Rêgo". Considero, porém, fora de propósito falar em "pensamento crítico" dêsse escritor. Pode-se dizer: pensamento crítico de Farias Brito, de Jackson de Figueiredo, de Antonio Cândido, de Silvio Romero, de Afrânio Coutinho etc., mas nunca de José Lins do Rêgo que, fora da ficção, foi apenas um bom articulista. É vêso muito difundido entre nós classificar mal as atividades intelectuais. Qualquer reporter é logo promovido a escritor ou — conforme a espécie de reportagens que escreve — a sociólogo; qualquer articulista ou divulgador de livros é considerado crítico literário quando não é apelidado ensaista; qualquer autor de obras de estilo obscuro ou de temas inusitados é um "pensador". Somos todos inteligentes e cultos até o dia em que alguém — fugindo um pouco ao tumulto da vida literária — faz reflexões sôbre a literatura. Dá-se, então, o que aconteceu com José Veríssimo que, certa vez, examinando em retrospécto a literatura brasileira de 1903, escreveu desanimado: "Julgo-a antes como a dos outros anos: muito livro, na realidade folhetos, de versos; menor número, mas ainda grande, de contos e a tal *fantasia,* ruim e desprezível coisa de que temos a primazia, alguns romances, dos quais um ou outro, raro, sai da mediocridade, quase nada de estudos ou ensaios filosóficos, históricos, críticos ou tais que, pelo seu assunto e pela sua composição, caibam no domínio da literatura". (12)

A impressão que me ficou, há tempos, da leitura dos trabalhos de José Lins do Rêgo fora da ficção, foi a melhor possível. Num estilo de conversa, às vêzes mesmo apressado, êle escreveu considerações sérias a propósito de autores e livros nacionais e estrangeiros. Se não se sentisse obrigado a escrever romances e mais romances, num afã de satisfazer a gula de seus inumeráveis leitores, talvez pudesse dedicar-se mais ao estudo e até mesmo deixar uma obra interessante de crítica literária. Êste meu pensamento, transmitido ao romancista certa vez, deixou-o um momento preocupado; mas só por um momento...

* * *

Dizia eu, no início destas notas, que a obra de ficção de Graciliano Ramos, por ser composta de quatro romances e dois livros

---

(11) Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil,* introdução e tradução de Olivio Montenegro, Livraria José Olympio Editôra, 1947.

(12) Artigo publicado na revista "Kosmos", Ano I, n.º 1, janeiro de 1904, intitulado "Vida Literária. O ano passado."

de contos, é fácil de ser analisada. Observo, agora, porém, a infelicidade da frase ao notar que — embora se estendendo por cêrca de uma dúzia de romances — a ficção de José Lins do Rêgo também não oferece dificuldade ao estudioso. Pelo menos, esta a impressão que se tira da tese de José Aderaldo Castello que, malgrado suas 200 páginas (que, na realidade, poderiam ter sido, com grande proveito, reduzidas a umas 150), não lhe deve ter exigido qualquer esfôrço. Talvez se, estudado sob o ponto de vista estilístico, o "Ciclo da cana do açucar" pudesse revelar algo novo da ficção do seu criador. Tal porém, não é o forte do A., que preferiu examinar os romances apenas sob o ângulo do enrêdo e suas implicações com o regionalismo (tal como o entende Gilberto Freyre...) e o modernismo.

O A., partindo da premissa de que "todo romancista é um memorialista, no sentido em que o romance é a libertação de um estado interior profundo" (afirmação que não pode, em absoluto, ser aceita) (13), chega à conclusão de que a obra de José Lins do Rêgo "não exige seleção e depuração de motivos e temas do ponto de vista da intervenção crítica na criação literária." O que não o impede de reconhecer, no "ciclo da cana do açúcar", contribuições novas, sob o aspeto estilístico: "A rigor, naquêles romances cíclicos, considerados do ponto de vista técnico, não podemos encontrar contribuições novas para o gênero, na literatura brasileira, salvo no seu aspeto estilístico. E se José Lins do Rêgo continua o gênero entre nós, com uma contribuição realmente notável, é sobretudo através de sua temática, e também, como acabamos de sugerir, pelas suas qualidades estilísticas." Não informa o A., entretanto, em que consistem essas qualidades estilísticas. Dir-me-ão que isto não era necessário numa tese que se refere apenas ao regionalismo e ao modernismo. (Mas quanta coisa desnecessária ela contém!)

* * *

DESAPARECE MAIS UM PRÊMIO NOBEL

Lembro-me do entusiasmo que se apossou dos intelectuais paulistas quando surgiu por aqui o *Lobo da Estepe,* de Hermann Hesse, que acaba de morrer, aos 85 anos de idade. Embora ninguém tivesse coragem de escrever algumas linhas sôbre êsse livro, cujos personagens — Harry Haller e Herminia — são a reincarnação, respectivamente, de Fausto e de Mefistófeles, (embora feminino), todos queriam discuti-lo nas mesas dos bares e dos cafés. Impressionou-os fundamente a figura de Harry, apátrida, desempregado e sem família, avêsso a todos os grupos sociais, em áspero e perene conflito com a moral e a opinião pública, para quem "o sexo e a vida dos sentidos tinham quase sempre o gôsto amargo do pecado, o sabor delicioso, mas angustiante, do fruto proibido, do qual um intelectual deve saber se preservar".

Alguns dos descobridores de Hesse se impressionaram mais com a técnica revolucionária do *Lobo da Estepe* que com o seu conteúdo estranho e desconcertante. Uns viam nela pura carpintaria, outros

---

(13) Não é esta a única afirmação do A. sôbre o romance que não pode ser aceita. Sirva de exemplo aquela em que êle diz que a ficção, com "pretensões psicanalíticas", segue "a tendência mais universal do romance, cujo assunto é subordinado ao tratamento freudiano". Ora, isto é ignorar o que se passa com a ficção, que só esporàdicamente mostrou-se interessada pelo método de Freud.

entendiam que essa forma de escrever correspondia perfeitamente às idéias contidas no romance. Elogiado e atacado, Hesse passou a despertar, nas rodas literárias, o mesmo interêsse que, mais tarde, haveriam de conhecer um Sartre, um Pasternak, um Kafka. Os outros livros do mesmo autor, que apareceram depois, já não causaram por aqui as discussões que o *Lobo da Estepe* provocou, conservando-se êste como a obra prima dêsse escritor.

Na Europa, entretanto, não foi o *Lobo da Estepe* que chamou a atenção do público alemão para seu autor, mas sim *Pedro Comenzind*, aparecido em 1904, livro de carater regionalista, que falou bem de perto à alma do povo germânico. *Siddharta*, publicado em 1922, *Demion*, editado em 1919, *Narciso* e *Goldmund*, de 1930 e o *Jôgo de pérolas de vidro*, saido em 1943, consolidaram firmemente a fama do romancista que, em 1946, foi coroado como Prêmio Nobel de Literatura.

Destacou-se Hesse também como um acirrado inimigo do Nazismo, que êle analisou através de diversos estudos, todos êles postos no *index* dos asseclas de Hitler. De certa forma a perseguição foi proveitosa porque, passando a viver na Suiça (estabelecido em Bâle como livreiro), e publicando sua obra em francês, Hesse tornou-se conhecido no resto do mundo não só como ficcionista, como pensador e como poeta. Aliás, falando sôbre versos, André Gide, no prefácio do livro *Morgenlandfart* (traduzida para o francês sob o título de *Voyage en Orient*) escreveu: "Hesse est peintre presque autant que poète; dans certains de ses recueils de vers, la reproduction d'une aquarelle vient en illustration d'un poème; celle-ci d'une docilité comme enfantine; mais l'un autant que l'autre imprégnés de parfuns si naturels et traduisant une communion avec le monde exterieur si harmonieuse et si parfaite qu'aucun trouble de l'âme n'y puisse plus trouver accès. C'est oeuvre d'art."

Não está, porém, nem na poesia, nem na ficção, o melhor de Hermann Hesse; é nos seus escritos políticos que êle se revela autêntico batalhador da causa da liberdade, pela qual colocou sua pena e seu prestígio, mesmo com risco de vida. Êle acreditava fortemente no homem que não se deixava curvar pelo Partido, pelo Mito ou pelo Número, e célebre ficou sua frase dirigida aos poucos alemães que cobatiam o Nazismo: "Por pouco numerosos que sejais, é em vós sòmente que a virtude da Alemanha se refugia e é de vós que depende seu futuro." Realmente: o mundo será salvo por alguns.

NOVOS ESTUDOS À VISTA

DELINEIA-SE cada vez mais claramente a profissão de ator como um artesanato a ser assimilado sôbre o alicerce indispensável do talento natural.

Anos atrás, a imaturidade cultural e as limitações econômicas do nosso ambiente votavam nosso ator à improvisação e a uma feroz disputa pela sobrevivência, a qualquer preço. Valia tudo: o musicado, o circo, depois o rádio. Tinha o intérprete que utilizar todos os recursos viáveis para, com sua pequena receita de personagens e papéis, ultrapassar os anos do Terror e alcançar o principal, que era sobreviver.

Hoje, novos fatôres econômicos e culturais despertaram a consciência da especificidade da profissão de ator teatral, sendo geralmente admitido que o melhor caminho para o palco não passa mais pela alcova do empresário nem pelos cafés de boêmia barata. Admite-se a escola, e mais do que tôdas, a Escola de Arte Dramática de São Paulo, fundada 14 anos atrás por Alfredo Mesquita e contando desde então com um grupo cerrado de idealistas a auxiliá-lo, como Décio Almeida Prado, Chinita Ullman, Dora Ferreira da Silva, Sábato Magaldi, Maria José de Carvalho, Paulo Mendonça e alguns mais. Outras escolas foram surgindo pelo Brasil, como a da Bahia, a do Recife, a de Pôrto Alegre e a de Belo Horizonte, inspiradas pelo mesmo objetivo de fornecer aos intérpretes elementos fundamentais de conhecimentos e de técnica. Êsse conjunto de mestres e cursos constitui o patrimônio de nosso futuro, a segurança de que não tornaremos à falta de responsabilidade artística e ao desconhecimento do significado maior do teatro como expressão de cultura.

Mas, como sempre acontece com tôda sistematização de conhecimentos, surge sempre o perigo da burocratização da inteligência e da técnica, o risco da perda de impulso por excesso de organização e de sistemática. Por isso, são benvindos sempre os cursos paralelos, independentes, que aquí e alí vão surgindo. Há anos, fêz a Comissão Estadual de Teatro realizar, dentro de um programa de aperfeiçoamento individual dos atôres, cursos de dicção e voz também de expressão corporal, o primeiro a cargo de Maria José de Carvalho e o segundo entregue a Yanka Rudzka. São cursos complementares, mas importantes. Cada ator que aprende a falar corretamente e a entender vários estilos de representar, cada ator que fica sabendo como aplicar seus músculos para a silenciosa eloquência do gesto, é uma alma que se salvou das fogueiras do inferno da canastrice.

Mais dois professôres, em São Paulo, estão agora atuando entusiàsticamente na aplicação de novos métodos de ensino da arte dramática. Na União Brasileira de Escritores, Eugênio Kusnet desenvolve os ensinamentos de Stanislawsky para cêrca de 100 alunos, divididos em turmas diferentes. E em curso próprio, J. Colby traz para o Brasil os métodos do "Método", o laboratório americano de que ficou padrão o "Actor's Studio" de Lee Strassberg.

Novos estudos. Novas esperanças. Novas realidades que afirmam nossa vontade de ser em profundidade o que nosso talento espontâneo prometia.

MIROEL SILVEIRA

* *

*

No Teatro Maria Della Costa
"O MARIDO VAI À CAÇA", de Feydeau

Uma peça para rir, preparada com os habituais ingredientes vaudevillescos, ou sejam, as aventuras e enrascadas extra-matrimoniais de um casal. Embora não seja das melhores coisas do autor, resultou um espetáculo agradável, graças à direção e aos cenários de Vaneau, aos belos figurinos de Marie Claire e à interpretação de Sebastião Campos, que conseguiu a agilidade vocal e a elegância de postura necessárias ao texto, evidenciando um grande progresso no seu trabalho de ator e capacidade para textos do gênero, os quais não são dos mais fáceis. Ótima a sua atuação. Maria Della Costa, bem, nessa nova experiência. Infelizmente, o resto do elenco sofre das deficiências amadorísticas, habituais no nosso teatro, por fôrça das circunstâncias, da negligência e auto-suficiência de pretensos astros, e da incansável tolerância de nosso público, que não tem outro remédio senão comprar gato por lebre.

No Teatro Oficina
"TODO ANJO É TERRÍVEL", de Ketti Frings

Em má tradução de Gert Meyer e Renato Alvim. Mais um enfadonho texto da série da "frustração", cuja receita nada fica a dever à cansativa banalidade, falta de imaginação e mau gôsto dos outros do gênero, com misèriazinhas à mostra, ramerrão cotidiano, falsos lirismos etc. Fotografia barata de uma época miseràvelmente neurótica, que já é tempo de transfigurar em verdadeira arte. Direção de José Celso Martinez Corrêa, exuberante em inexplicáveis gargalhadas histéricas, gostosamente acentuadas pela canastrice de Ronaldo Daniel. Henriette Morineau, sem dúvida, uma fôrça e uma presença, mas nem por isso isenta de certos cacoetes, que algumas atrizes feitas, consciente ou inconscientemente costumam cultivar. Sadí Cabral, muito bem, é a única coisa salva do desastre geral, como personagem e como interpretação, embora merecesse gastar-se em papel de maior monta. Célia Helena com todos os fastidiosos cacoetes e recursos baratos de expressão vocal e facial, que já lhe são propriedade características e inconfundível. Enfim, parece que falar com as letras tôdas ainda é a melhor maneira de estimular, quando há algo a estimular. E conviria aos atôres, sobretudo aos jovens, deixar de

pensar que é à custa de elogios fáceis a um trabalho fácil que se constrói uma carreira verdadeiramente artística.

MARIA JOSÉ DE CARVALHO

* *

*

Ponte teatral — Montevidéu, Buenos Aires e Santiago do Chile serão visitadas em fins de outubro pelo crítico e redator teatral Sábato Magaldi. A viagem, patrocinada pelo Instituto Cultural Brasil-Uruguai (dirigido pelo brasileiro Walter Wey) e pelo Departamento Cultural do Ministério das Relações Exteriores, tem por objetivo a divulgação de nosso teatro. Impressionante o isolamento cultural em que vivemos. Desconhecemos por completo o esplêndido movimento amadorístico e semi-profissional realizado há anos na Argentina e Uruguai e nada sabemos das ousadas tentativas dos chilenos no domínio da cenografia e escolha de repertório. Um princípio de intercâmbio entre grupos teatrais brasileiros, argentinos e uruguaios, iniciado há uns três anos, resultou pouco satisfatório e de escasso rendimento, pela pouca frequência que o anima. Sábato Magaldi, além de exercer diàriamente a redação teatral de um dos mais poderosos órgãos da imprensa bandeirante, leciona história geral do teatro na Escola de Arte Dramática. Profundamente interessado na pesquisa das formas teatrais do passado, é titular, a partir dêste ano, da cadeira de história do teatro brasileiro, introduzida naquele centro de ensino. Temário das conferências que irá proferir: evolução histórica do teatro brasileiro, autores modernos e contemporâneos. O conferencista estuda igualmente a possibilidade de distribuição dos textos nacionais recentemente publicados, o que complementará sua missão cultural.

Resoluções do encontro — Revelou-se altamente positivo o 1.º Encontro de Diretores do Norte, realizado em Belém nos primeiros dias de agôsto, uma promoção do Conselho Nacional de Cultura. Foi estabelecido um repertório gradual para os elencos amadores, teatros de estudantes e escolas de teatro. Foram banidas tôdas as peças que possam levar o público a que se destinam a uma alienação cultural, traindo-o. Assim, tal repertório incluirá o teatro grego e latino, caminhando até Brecht, via Buchner, Sartre e outros dramaturgos participantes. Na sessão inaugural o Reitor da Universidade do Pará anunciou a instalação, a partir de 1963, de uma Escola de Teatro, prometendo também inciar a construção de um teatro (a capital paraense conta sòmente com uma casa de espetáculos, o suntuoso e desatualizado Teatro da Paz).

S. Paulo x Teatro — O Grupo dos Sete, sem favor algum um dos elencos profissionais mais exemplares do país, foi obrigado a interromper sua temporada paulista devido à ausência de casas de espetáculo que pudessem abrigá-lo. "A cidade que mais cresce" parece não estar muito interessada em estender os benefícios do seu desenvolvimento à atividade teatral. Nos últimos cinco anos

S. Paulo ganhou cinco casas de espetáculos: o Teatro Natal (duas salas, ocupadas quase que ùnicamente pelo gênero denominado "rebolado" — em geral pouco artístico, não porque "rebolado" e sim porque mal feito), — o Teatro Israelita-Brasileiro (esplêndidamente instalado e muito mal localizado), a "Oficina" (trata-se na verdade da remodelação total de um antigo auditório, o Teatro dos Novos Comediantes) e o Teatro Cacilda Becker, ex-Federação. Vejamos agora o que perdeu: o Teatro Santana, construído no centro (o que, em nossa atual organização teatral, é certeza maior de sucesso) foi demolido, e, apesar da promessa de seu proprietário, o vistoso "building" levantado no local não abriga outra casa de espetáculos; O Teatro Thalia, contém na planta todos os elementos para se tornar um centro magnífico de arte cênica. No entanto sua construção arrasta-se (quando não se interrompe) há mais de três anos. A televisão invadiu dois excelentes auditórios do Teatro de Cultura Artística (investimento sem dúvida rendoso para a Sociedade que os possui). Quanto aos teatros municipais (cinco) não podemos dizer que os perdemos. Na verdade jamais chegamos a ganhá-los... Suas deficiências iniciaram-se no planejamento: má visibilidade na platéia e, em geral, péssima acústica. A intenção de construí-los em diversos pontos da cidade, em bairros populares e centrais, era das melhores. Não foi porém secundada por uma política de divulgação teatral (estamos pensando em um elenco oficial, subvencionado pela Prefeitura). Sua serventia foi, de certo modo, invalidada. Os mais retirados vivem às môscas. Todos estão pèssimamente conservados e a Municipalidade confessa-se incapacitada de lhes prestar assistência técnica, por falta de verbas. Um dêles — o S. Paulo — virá abaixo brevemente, pois em seu lugar passará uma avenida. Decididamente, a cidade anda mal com o teatro...

Volta ao passado — Em teatro, a volta ao passado só tem sentido quando objetiva um enriquecimento maior de nossa vivência. Encenações "arqueológicas" não têm nenhuma razão de ser. Atendendo às solicitações do Serviço Nacional de Teatro, o grupo do Teatro de Arena de S. Paulo mostra-se interessado na montagem de peças brasileiras do século passado. Dentro da linha de participação crítica de nossa realidade, seguida por aquela organização teatral, o diretor Augusto Boal lança suas vistas para dois textos: "A Tôrre em Concurso", de J. M. de Macedo, e "Como se Fazia um Deputado", de França Jr. Peças de uma atualidade notável, esmiuçam o mecanismo do sistema patriarcal brasileiro, cujos fundamentos até hoje não foram superados. Em ambas encontramos uma galeria verdadeira de personagens e situações muito possas conhecidas: eleitores defuntos, cabalas eleitorais inconfessáveis, e, no tôpo da pirâmide, chefões políticos comprando votos e consciências. O teatro também nos ensina que o país mudou pouco, em alguns de seus aspetos!

Notas várias — A Associação Francêsa de Críticos de Teatro e Música escolheu uma peça de Strindberg como a melhor encenação do ano. Trata-se de "A Sonata Fantasma", apresentada pelo Real Teatro Dramático de Estocolmo durante o Festival do Théâtre des Nations. O texto foi representado em suéco e traduzido simultâneamente para a platéia. Duas peças de Françoise Sagan ("Un Château en Suède" e "Les Violons Parfois") tiveram péssima

acolhida do público durante a atual temporada parisiense. Três atrizes, um declamador e um guitarrista clássico integram o "Grupo Fernando Pessoa", ora se apresentando no país sob o patrocínio do Conselho Nacional de Cultura e do Centro de Turismo de Portugal. Fundado pelo grande poeta português, dêle participam jovens interessados na arte cênica, empenhados em divulgar a obra de seu patrono. Últimas estréias londrinas: "The Collection", de Harold Pinter, e "Playing with fire", comédia em um ato de Strindberg; "Judith", de Giraudoux, na tradução de Christopher Fry e direção de Harold Clurman; "O Circulo de Giz Caucasiano", de Brecht, em uma encenação da Royal Shakespeare Company. O crítico teatral da revista britânica "Plays and Players" classifica os melhores espetáculos da cidade: Peça, "Chips with Everything", de Arnold Wesker (autor já encenado pela Cia. Cacilda Becker); Melhor re-apresentação: "The School for Scandal", de Sheridan; Melhor revista: "Beyond The Fringe". Melhor Musical britânico, "Stop the World"; Melhor Musical americano: "My Fair Lady" (atualmente apresentado no Rio com Bibi Ferreira e Paulo Autran).

CARLOS DE MOURA

PARA UMA CENSURA FEDERAL

GUIDO LOGGER

I

A DANÇA DA CENSURA

A rápida e mal planejada mudança da Capital do País, do Rio para Brasília, trouxe problemas também para a Censura Federal de filmes da DFSP. Não é que necessàriamente tivesse de levantar problemas, pois um órgão federal pode funcionar perfeitamente em qualquer cidade da União, permanecendo dependente do Govêrno Federal. Aconteceu, porém, que tôda a Polícia Federal que funcionava no Rio passou para o Estado da Guanabara, tornando-se desta maneira estadual. Dentro da Polícia Federal havia o DFSP, ao qual estava subordinada a Censura Federal de filmes, contra a qual o "Non ducor, duco", de São Paulo logo se levantou. Ora, diziam os paulistas, esta Censura não pode ser válida para todo o Brasil, porque se tornou "estadual". Seria a quebra da autonomia dos Estados. Seria a hegemonia de um Estado sôbre os outros. Não sabiam que o então Ministro da Justiça fizera um acôrdo com o Governador da Guanabara, pelo qual a antiga Censura Federal faria ainda por algum tempo a mesma coisa de sempre, o que os funcionários continuariam a ser pagos pela União. Vindo êsse convênio a lume, os paulistas descobriram de repente, em 1960, que o Govêrno Federal estava exorbitando do seu poder, e alegaram que uma Censura Federal é anticonstitucional!

Deixando de lado os decretos sôbre nacionalização da Censura de filmes de 1932 e 1939, isto é, do tempo da ditadura e do D.I.P., ninguém protestou em 1946, em plena era da democracia, quando foi elaborada a nossa Carta Magna, contra o decreto n.º 20493 de 24 de janeiro de 1946 ou contra o decreto n.º 370088 de 8 de março de 1955 que regulavam a Censura Federal. Sòmente 15 anos depois S. Paulo descobriu a inconstitucionalidade de uma Censura Federal. Parece que a nossa Carta Magna em nenhum parágrafo concede êsse poder ao Govêrno Federal. E raciocinando disseram então os paulistas: onde a Constituição Federal é omissa, os próprios Estados podem legislar em causa própria. Por isso, o chefe da Polícia anunciou a "Censura estadual" tão cobiçada por São Paulo a partir de julho de 1961. O sr. Jânio Quadros aceitou êste ponto de vista dos seus assessôres paulistas. A Censura Federal era estadualizada. Assim continuou depois dos acontecimentos políticos de agôsto de 1960, embora a GEICINE, criado pelo sr. Jânio Quadros se batesse por uma Censura Federal. Nos fins de dezembro (1961) receberam os

Governadores dos Estados uma circular do Ministro da Justiça, comunicando que a partir de 1.º de janeiro a censura cinematográfica em todo o território nacional voltará ao contrôle do Serviço de Censuras e Diversões públicas do D.F.S.P.

E voltou aos poucos. Deixando de lado os vaivéns que ainda tivemos e as discordâncias com algumas companhias distribuidoras, perguntamo-nos: como e quem faz a Censura Federal em Brasília? Como sempre, enganaram-se os dirigentes no *volume* de trabalho. Parecem ignorar que entram no Brasil mais ou menos 500 filmes novos de longa-metragem por ano. Esta quantia dá uma média de 2 filmes, no mínimo, por dia. E isto na suposição de os filmes chegarem regularmente à Censura Federal, o que, na realidade, não acontece. Os filmes chegam em lotes para uma determinada companhia, em épocas diferentes, portanto, em épocas de grande afluência e outras em que nada chega. Há ainda os jornais cinematográficos, fitas de curta-metragem, filmes de propaganda, de "trailers". Assim a Censura Federal deve contar com 2 a 3 filmes de longa-metragem, por dia, além das curtas-metragens.

A Censura Federal, até há pouco e possìvelmente até hoje (as minhas informações vão até junho de 1962), não dispunha de uma cabina própria para fazer a censura. Fazia-a nos poucos cinemas que Brasília possui, em desoras, como, por exemplo, depois da última sessão (24 horas) ou de manhã bem cêdo. Depois conseguiram uma sala no Ministério da Justiça e sabemos pela revista "Visão" que a censura está sendo feita com 2 aparelhos, cada um projetando um filme em duas paredes diferentes, com 2 grupos de censores, virado cada um para uma parede. Tudo sem som, naturalmente para não atrapalhar o outro!!!

Claro que essas circunstâncias e a inexperiência dos censores fizeram com que pudéssemos apreciar resultados desastrosos no cotação de muitíssimos filmes, revisados em boa hora pelo Juizado de Menores de São Paulo por exemplo, que foi obrigado a modificar a censura federal até da "Livre" (5 anos) para "18 anos" ("Coração Rebelde" e "Anônimas Cocotes")!

Quem faz a Censura Federal? — Certa vez foram publicados em "O ESTADO DE S. PAULO" 5 ou 6 nomes, entre os quais um Professor, uma Dona de Casa e um Sacerdote, portanto pessoas bastante ocupadas com os deveres de seu estado. Como podem essas pessoas fazer um trabalho tão volumoso?

Em que estamos agora? O que foi declarado inconstitucional se tornou de repente, sem mais sem menos, constitucional? Como? Quem faria essa nova Censura Federal em Brasília?

E temos ainda a censura do Juizado de Menores, iniciada há anos pelo Juiz de Menores de São Paulo. Êste, não contente — e com tôda razão — com certas classificações da Censura Federal, avocou a si o direito de reclassificar certos filmes para menores de 18 anos.

Para tal fim criou um órgão dentro do Juizado. Foi-lhe contestado êsse direito, mas a Justiça lhe deu ganho de causa.

Perguntamos agora, se o Juiz de Menores em qualquer lugar têm êsse direito de classificar filmes para menores até 18 anos, que faz então uma Censura Federal ou Estadual, que TAMBÉM classifica filmes até 18 anos? Disseram-nos: julgar se um filme pode entrar no país ou não. Então sòmente para isto a União ou cada Estado terão de criar um serviço oneroso de 40 a 50 funcionários. Não é absurdo fazer o mesmo serviço duas vêzes?

O mais racional seria uma Censura Federal, CAPAZ e CONSCIENTE, em que todos os Juizados de Menores tivessem alguns representantes comuns. Poderiam confiar na Censura Federal e livrar-se de uma legítima preocupação, a não ser num caso esporádico, ditado pelas circunstâncias ou por um lapso qualquer da Censura Federal.

II

PARA UMA CENSURA FEDERAL

Deixamos com os legisperitos a questão de se a Constituição está realmente omissa nesse ponto ou se não seria possível fazer uma emenda ou nova lei. Queremos aqui apenas manifestar-nos sôbre a necessidade de uma Censura de filmes, de preferência federal, única, mas não exclusiva. Acompanhando a Censura Federal no Rio durante quase um decênio, conhecemos muito bem seu modo de trabalhar. Muitas críticas poderíamos fazer, mas aqui não se trata de situações de fato, mas da própria instituição da Censura. Mais do que nunca é necessário em nossos dias ter uma Censura vigilante para coibir abusos de uma indústria que, visando lucros — o que é seu direito — não hesita em descer a meios desonestos, o que não é direito de ninguém.

O desenvolvimento enorme da Indústria e do Comércio cinematográficos a que assistimos nos últimos 10 anos, no mundo e no Brasil, não diminui as preocupações dos Govêrnos e das Igrejas pelos perigos morais e sociais que o Cinema, ilimitado nos seus recursos e no seu alcance, pode oferecer à sociedade. Disse o Papa Pio XII na sua alocução aos produtores e diretores de Cinema da Itália: "Na verdade, como poderia ser abandonado a si mesmo, ou condicionado ùnicamente por vantagens econômicas, um instrumento em si nobilíssimo, mas tão capaz de elevar os espíritos como de os perverter? Se o patrimônio comum civil e moral do povo e das famílias deve ser defendido eficazmente, é mais do que justo que a autoridade pública intervenha devidamente para reprimir ou refrear as influências mais perigosas".

Quantas queixas fazem-se hoje da dissolução dos costumes, do desmoronamento dos lares, da juventude, chamada "transviada", do aumento da criminalidade juvenil etc. havendo não poucos autores apontado a relação entre êstes fenômenos de desagregação e a frequência ao Cinema.

Embora o Cinema não seja a causa única dêsses males, embora a psicologia e a sociologia não possam ainda determinar exatamente o grau de influência do Cinema nos mesmos, certo é que o Cinema ocupa um lugar de destaque na raiz dos diversos males apontados. O mal não está no próprio Cinema, mas na maneira de explorá-lo. É do conhecimento de todos que o Cinema não é em primeiro lugar a arte que PODE SER, mas a diversão que É para as massas.

Vista essa realidade, produtores cinematográficos procuram ir ao encontro do gôsto pelo sensacional. Roubos, assaltos, adultérios, ausência completa da moral sexual e até inversões sexuais são o prato substancial de muitos filmes apresentados a bilhões de expectadores no mundo, que por preço relativamente barato assistem a espetáculos nocivos para si mesmos, para a família e para a sociedade.

Não se discute mais o direito e o dever do Estado de intervir com a sua autoridade, de uma ou de outra maneira, no contrôle dos filmes apresentados ao público, contrôle êsse reforçado nos últimos tempos na Itália, na França, no Japão, em vista dos abusos verificados naqueles países ùltimamente. As Câmaras Legislativas daqueles países e não apenas um Ministro ou um Presidente, discutiram novas leis, mais severas para o contrôle da produção e da exibição de filmes.

No número de janeiro de 1961 da "Revue International du Cinéma" encontramos entre vários pronunciamentos a respeito da necessidade cada vez maior de uma Censura mais enérgica o do Papa João XXIII: "Tenham um santo horror de propagar germes que profanam o amor, dissolvem a família, ridicularizam a religião, abalam os alicerces da ordem social, pois esta se apoia na disciplina das impulsões egoistas e na concórdia fraternal e respeitosa de cada um".

Da mesma maneira se pronunciaram os Bispos dos Estados Unidos da América do Norte, alarmados com o aumento dos filmes nocivos, expresso na elevação da porcentagem de filmes classificados como prejudiciais e condenáveis em comparação com os de 1959. De 14,59% para 24,33%!

Os Bispos da França fizeram igual declaração e o Govêrno francês modificou as idades-limites de 12 e 16 anos para 13 e 18. Proibiu a exportação de vários filmes e mandou fazer cortes em outros. A Itália fêz a mesma coisa. A Holanda introduziu a idade de 21 anos para certos filmes. A Áustria deseja unificar as várias censuras dos "länder" numa só, federal.

1) *Censura federal única, mas não exclusiva*

Tem-se atacado muito a Censura Federal na capital do país como única e exclusiva, negando aos Estados o direito de intervir na mesma. Alegou-se que o decreto de 1946 segue critérios inconvenientíssimos para os interêsses nacionais ao confiar a uns poucos funcionários da Capital Federal a defesa da sociedade contra os maus filmes. Pois sendo até há pouco o Rio de Janeiro a capital, esta não é o Brasil. Concordando com a frase — o Rio de Janeiro não é o Brasil — é forçoso também concordar que qualquer outra capital do Estado, se a Censura fôr Estadual, nem a Brasília, se fôr Federal, é o Brasil, ou o Estado. Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo estão na mesma situação. Não são o Estado, não são o Brasil. A capital do Estado é diferente do seu interior e assim chegaríamos infalível e absurdamente a uma censura municipal! E esta deveria ainda distinguir entre a sua população citadina e rural, muito diferentes em condições intelectuais, psicológicas e sociais. A resolução não está na multiplicação da Censura Federal em Censuras Estaduais,

mas numa Censura Federal única, com forte senso de responsabilidade, feita por uma comissão preparada para tal tarefa, e sempre levando em conta que estão fazendo censura não apenas para esta ou aquela cidade, mas para o país inteiro, onde há costumes mais puros e hábitos mais austeros.

E quando dizemos *única* não pretendemos dizer *exclusiva*. Deve ser garantido aos Estados ou mesmo a autoridades locais o direito de restringir ou de proibir certos filmes em determinados casos, ou agravar-lhes a impropriedade. Tais casos serão raríssimos, se houver uma Censura Federal consciente dos seus deveres.

Sôbre a fragmentação da Censura Federal em censuras estaduais e suas consequências econômicas escreveu lùcidamente o sr. Cavalheiro Lima na "Fôlha de São Paulo" de 11/1/62.

2) *A estrutura da Censura Federal*

a) *Maior estabilidade do Chefe da Censura*

Achamos sempre muito estranho o fato de os chefes da Censura mudarem tão frequentemente por injunções políticas do momento. Um Serviço tão importante não pode estar sujeito a tão frequentes modificações, porque difìcilmente um chefe poderá estar a par do que vai pelo Serviço, conhecer as necessidades, fazer modificações úteis. Difìcilmente se interessará, estando no seu posto por pouco tempo. Não compete a nós, mas aos legisladores, procurar meios que dêm maior estabilidade ao Chefe da Censura.

Ao nosso ver deveria ser nomeado diretamente pelo Ministro sob cuja jurisdição funciona a Censura Federal. Deve ser um homem de uma firmeza de carater e de princípios fora do comum, já que está diàriamente exposto a críticas justas e injustas, exacerbadas e razoáveis, sobretudo por parte dos críticos cinematográficos.

b) *Os censores*

Não consideramos ideal a situação de que funcionários públicos, sem preparação especial alguma, sejam investidos do cargo de censores. O funcionário, sem responsabilidade individual esconder-se-á fàcilmente atrás da autoridade da qual depende, cuja responsabilidade é de pouco interêsse prático. Além disso, com funcionários estáveis sempre se corre o perigo da estagnação, da rotina, que os faz perder o senso crítico com o decorrer do tempo. Muito mais aconselhável seria uma comissão de pessoas escolhidas entre diversas camadas intelectuais, de educadores principalmente, de psicólogos, com conhecimentos de Cinema, mas sobretudo com um grande senso de responsabilidade. Isto valerá muito mais do que especialidades de tôda natureza. Fala-se muito sôbre a inclusão de psiquiatras, de sociólogos, médicos etc.

Êstes poderão dizer-nos que a mentalidade, as reações, o grau de emotividade, de identificação e mil outras coisas são diferentes numa criança do norte e noutra do sul, da cidade ou do interior, mas que adiantaria isto no Cinema? Haverá filmes para o nordeste, para o

Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro ou o Estado de São Paulo? A Censura, destinada a contingentes heterogêneos, exige por natureza uma certa nivelação, ou esquematização. Na Censura vale mais o bom senso do que a especialização. Por isso, pais de família, mestres e educadores que vivem diàriamente os problemas da juventude, serão os censores ideais.

Além disso, como se faria a inclusão de vários elementos em cada sessão para a censura dos filmes?

A inclusão, por exemplo de um sacerdote, em si muito recomendável, redunda, na prática, em influência alguma, porque a quantos dos 500 filmes êsse sacerdote assiste?

Como Diretor do Serviço de Informações Cinematográficas, para a classificação moral dos filmes, não consigo ver no Rio mais do que 4 ou 5 filmes por semana, se tanto! Não é humanamente possível assistir várias vêzes a 2 filmes em seguida.

Isto se pode dizer também de um psicólogo, de uma dona de casa, de uma mãe de família, de um assistente social. Assim a Censura Federal deveria dispor de um número bem grande de pessoas de várias categorias (calculo numas 60 a 70 para fazerem satisfatòriamente a Censura Federal).

E não se devem incluir *interessados* na distribuição ou na exibição de filmes como produtores, distribuidores e exibidores.

c) *Os critérios*

Estranhamos que, no Decreto n.º 20.493, de 1946, tenham desaparecido os dispositivos gerais que regulavam a interdição total ou parcial (corte) de um filme, como constavam do Decreto n.º 18.527, de 10 de dezembro de 1932 e repetidos no Decreto de 1939, para serem resumidos apenas no artigo 22, na expressão vaga "contrário ao interêsse público". São os seguintes:

Pela regulamentação estabelecida, ficou impedida a exibição de filme que:

I — contiver qualquer ofensa ao decôro público;

II — contiver cenas de ferocidade e fôr capaz de sugerir a prática de crimes;

III — fôr capaz de provocar incitamentos contra o regime vigente, a ordem pública, as autoridades constituídas e seus agentes;

IV — puder prejudicar a cordialidade das relações com outros povos;

V — fôr ofensivo às coletividades ou às religiões;

VI — ferir, por qualquer forma, a dignidade ou o interêsse nacionais;

VII — induzir ao desprestígio das fôrças armadas".

Embora do tempo da ditadura, êsses critérios são obedecidos em quase tôdas as grandes democracias do mundo.

A ausência dos mesmos dá uma base legalmente muito débil, ou mesmo inexistente em casos de divergências e processos judiciais que se movem contra a interdição parcial ou total de filmes, como mostrou o prof. H. de Britto Viana em a "Gazeta" de 27/4/1960, dizendo que não se reservou a Censura Federal em absoluto a competência para decidir prèviamente entre a arte e a moralidade nas questões duvidosas.

A Censura Federal que funcionou no Rio de Janeiro pouco se importava com a periculosidade do Cinema também para adultos, quanto à ordem pública ou à boa Moral. Embora seja verdade que cada homem chega a uma idade em que deve julgar se pode ou não assistir a um determinado espetáculo, fica de pé o princípio mais importante de que o Estado deve cuidar da ordem pública e da moralidade. É verdade que adulto *deve* saber o que fazer, mas na prática nem sempre sabe. Conhecemos as nossas platéias de "adultos" que se comportam e julgam como adolescentes primários. Falta a uma grande parte das nossas platéias a visão do conjunto, dos interêsses do Bem Comum, das influências específicas do Cinema no comportamento social dos indivíduos e dos grupos.

Os 8 ítens dos antigos decretos da Censura Federal não se importavam com o menor. Por isso, os critérios devem ser ampliados, tendo em vista o menor que vai ao cinema. Parecem-nos muito acertados, com pequenos senões, os critérios elaborados pela Comissão de Censura do Juizado de Menores de São Paulo.

Seja como fôr, os censores terão de julgar em consciência. É de tal importância o papel dessa consciência individual de cada censor, que alguns países não hesitam em exigir juramento solene dos censores ao assumirem o seu mandato de julgar "sempre conforme as diretrizes de sua consciência".

Somos contra a duplicidade de critérios quanto às obras comuns da indústria cinematográfica e as obras julgadas artísticas. Perguntamos: Quem conhece um critério mais débil do que a arte de uma obra? O que hoje se glorifica, amanhã será execrado. O que um crítico de arte exalta, outro o rejeita. Não compete ao Estado julgar sôbre a arte ou a falta desta, já que os censores não podem ser constituídos sòmente de críticos de Cinema, visto o assunto envolver muitos outros aspetos dos quais um crítico cinematográfico nada entende. Julgando também sôbre a arte, o Estado correria o perigo de legislar ou de opinar em matéria de arte o que seria inconcebível e redundaria numa ditadura artística, que rejeitamos de princípio!

Além disso, o mal apresentado artìsticamente pode ser um atenuante *para os entendidos* de uma determinada arte, mas nunca para as grandes platéias, em que a maioria só vê imagens e ouve conceitos, pouco lhe importando se são apresentados artìsticamente ou não.

É, sim, tarefa do Estado o livre acesso às fontes da cultura cinematográfica, estimular a produção e a exibição de filmes reconhecidamente artísticos, proporcionando livre circulação de todos os

filmes considerados importantes em cineclubes e entidades particulares de estudos cinematográficos, que, no entanto, podem constituir perigo para as grandes massas de espectadores que nada entendem da arte cinematográfica.

Muito se poderia dizer ainda sôbre o funcionamento da Censura Federal, mas isso nos levaria longe demais. Sòmente uma coisa é preciso dizer. A Censura Federal não deve funcionar como um órgão secreto e ditatorial, como aconteceu no Rio de Janeiro. Não dava satisfações a ninguém, não publicava pareceres em certos casos rumorosos e era difícil obterem-se as classificações e dados técnicos de todos os filmes.

Para impor-se como órgão sério e respeitável, deve haver livre acesso dos interessados às fontes de informação ou possìvelmente um boletim próprio, que explique e argumente, fazendo mais aceitável um órgão já por sua natureza pouco simpático, embora muitíssimo necessário.

C R Ô N I C A

CONGRESSO MUNDIAL DO "OFFICE CATHOLIQUE INTERNATIONAL DU CINÉMA" — (Canadá)

Realizou-se, em Montréal, o Congresso Mundial do "Office Catholique International du Cinéma", em cooperação com a U.N.D.A (organização católica para Rádio e Televisão).

O assunto: A Produção de Filmes. Muitas conferências (umas 15 ou 16). Pelas discussões dos diversos grupos linguísticos, chegamos às seguintes conclusões:

As Obras — A necessidade incessante de programas e a penúria especial de filmes de valor religioso, convenceram a Assembléia da necessidade de multiplicar o número de criadores de fitas e de programas televisionados de espírito cristão. Muitas vêzes se faz um apêlo ao católico, perito cinematográfico, para filmes de um gênero muito limitado. Êsse, portanto, terá um lugar em todos os ramos dessa profissão.

A Assembléia deseja que haja a preocupação de fazer obras de qualidade, sem se limitar a gêneros especìficamente religiosos.

A obra de assunto religioso é vivamente desejável, porque ela pode levar a mensagem da Igreja a um vasto público composto igualmente de não-católicos e testemunhar desta maneira, perante o mundo, o pensamento cristão, a fé, a esperança e a caridade. Sob pena de comprometer a mensagem cristã, a obra não pode ser em caso algum inferior às obras profanas. O divertimento e mais particularmente o divertimento popular, da massa, deverá sempre respeitar a dignidade do homem cristão. A massa, de fato, em larga escala, à mercê das telas, e diferente da elite, não tem outro meio de cultura.

Os Criadores — O criador sentirá por si mesmo o valor e a necessidade da mensagem que êle deve expressar. Sua fé o ajudará a vencer suas hesitações e a ultrapassar as dificuldades do meio em que trabalha; o respeito ao próximo e à caridade cristã favorecerão o trabalho indispensável de equipe, que exige uma compreensão mútua à base da amizade. Sua espiritualidade cristã ajudará o diretor a compreender o público e a se abrir perante o mesmo, tornando mais eficaz sua obra.

A Contribuição Cristã — Para se estabelecer um contato vivo entre os profissionais cristãos ou suscetíveis de se tornarem cristãos, o Centro Nacional deve procurar reuní-los em tôrno de personalidades sacerdotais capazes de corresponder às suas necessidades profundamente espirituais.

É necessário também que os leigos, bem colocados dentro da profissão e do Cristianismo, forneçam aos seus colegas, e, particularmente aos jovens em formação o apôio de sua experiência e de sua amizade. Nos seus contatos com os criadores, é sobretudo necessário criar laços de amizade e de estima, respeitar a iniciativa do criador e dar-lhe — se êle assim desejar — uma colaboração positiva.

O Centro Nacional deve estar em condições de:

— examinar de antemão os assuuntos apresentados e de sugerir eventuais melhoramentos;

— apresentar, se fôr necessário, um conselheiro eclesiástico, se a obra o merecer;

— louvar as obras de grande valor, por exemplo, pela contribuição de distinções e de prêmios nacionais, à maneira dos prêmios do "O.C.I.C." e da "U.N.D.A.".

Deseja-se que tôdas as fôrças cristãs contribuam de uma maneira positiva para o sucesso das obras de valor. A crítica católica, objetiva e sincera, deve ser sempre compreensiva e construtiva. Algumas vêzes, uma severidade excessiva e pouco caridosa tem desencorajado autores de filmes religiosos que, para dizer a verdade, eram aceitáveis.

A Assembléia deseja que se ponham à disposição de criadores elementos favoráveis à elaboração de suas obras: artistas oferecendo um ambiente acolhedor e facilidade de encontros enriquecedores; jornadas de estudo; participação da vida da Igreja; retiros espirituais, etc. Os Centros Nacionais devem com grande utilidade inspirar-se na prática de cada dia, especialmente nessa matéria, nas sugestões concretas contidas nos diversos documentos do Congresso.

Os participantes convidam calorosamente os criadores de todos os credos a aproveitar largamente das ocasiões que lhes serão oferecidas para realizar tôdas as possibilidades espirituais da sua magnífica profissão.

A Preparação dos Criadores — Convém usar uma grande prudência quando se trata de encorajar os jovens para fazerem carreira no Cinema e na Televisão. Se é necessário, no entanto, provar sèriamente tais vocações, é sobretudo necessário encorajar, orientar e sustentar aquelas que o merecem e exigir uma formação sólida.

É preciso insistir para que os jovens frequentem escolas especializadas sòmente depois de terminada a sua formação geral ou os seus estudos universitários.

O trabalho de preparação deve começar desde a escola, onde se deve tratar de introduzir não sòmente uma matéria a mais, mas uma mentalidade nova, a de aprender não ùnicamente a *ler* mas a *escrever* imagens. O corpo docente deve ter recebido uma formação apropriada, especialmente nas escolas normais e nas universidades e conhecer pessoalmente as obras de valor. Quanto a êste ponto, é preciso lembrar à Universidade sua especial responsabilidade a respeito das técnicas audio-visuais que se tornaram os mestres do pensamento de hoje.

Visar-se-á criar escolas especìficamente cristãs em todo lugar onde as condições se prestem a isto e onde seja possível assegurar-lhes a qualidade de ensino indispensável.

A Assembléia nota o interêsse de uma permuta de informações entre as escolas de inspiração cristã e deseja uma propaganda em seu favor por parte dos Centros Nacionais.

Sendo o essencial desenvolver o humanismo cristão dos criadores é necessário recomendar apenas as escolas não cristãs, quando estas respeitam os valores humanos e religiosos. Os Centros Nacionais então velarão para que seja assegurado aos estudantes o complemento de uma formação espiritual e religiosa necessária à sua vocação de criadores cristãos.

Quando sacerdotes forem destinados à criação de obras apostólicas, êles terão o cuidado de formar-se metòdicamente nesse trabalho e de prender-se a uma equipe qualificada. É de fato desejável formar equipes especializadas no apostolado e de técnicos competentes.

Se os jovens vão estudar no estrangeiro, importa que encontrem um acolhimento fraternal por parte dos cristãos e os Centros Nacionais tenham consciência de sua responsabilidade para com êles.

Nos países em desenvolvimento, não é apenas necessário dar uma boa formação cristã aos criadores, antes de enviá-los às escolas especializadas, mas parece preferível fazê-los estudar em seu próprio país.

As Jornadas de estudo desejam que o "OCIC" e a "UNDA" mantenham em dia a importante documentação reunida sôbre Escolas de Cinema e de Televisão, com a ajuda e para o proveito dos Centros Nacionais".

Eis aqui as conclusões que, no dizer do R.P. Filipo, "sont presque des décisions". — Não vejo bem onde estão essas "decisões" e menos ainda como na prática podemos formar diretores cristãos nas 2

Escolas Cinematográficas cristãs do Chile e México, ou nas escolas nada cristãs de Paris, de Roma, de Praga, de Moscou.

G. L.

LEON MORIN, PRÊTRE — Jean Pierre Melville que acredita em muitas coisas, "menos em Deus", como êle mesmo disse, filmou a autobiografia de Beatrix Beck "Leon Morin, prêtre". Sem dizer que o filme é o "melhor filme católico jamais feito", como disse um crítico, posso dizer que é um filme de visão honesta e verídica do sacerdócio católico.

Uma visão jovem, desesperada, para a qual a vida perdeu todo o sentido, encontra, no contato prolongado com um sacerdote, pelo qual se apaixona, uma nova fôrça e a fé de sua infância.

Melville deixa ao espectador a possibilidade de acreditar na atuação da graça divina ou no amor humano de ambos.

Estamos numa cidadezinha na província, durante a última guerra. Uma viúva de guerra, que perdeu a sua crença, tornou-se comunista. Num belo dia, vai "confessar-se" com uma sacerdote, por se sentir, de um lado, muito solitária e, de outro, porque quer provocá-lo com suas idéias extremistas. A atitude do sacerdote surprende-a. Êle não se zanga, não a manda embora, ouve-a com paciência, oferece livros para ler e num contato prolongado derruba a parede entre êle e a mulher sem rumo, mostrando as possibilidades e as alegrias de uma vida espiritual. Uma de suas amigas faz uma tentativa para seduzí-lo, mas é logo repelida. Por sua vez, a viúva se apaixona pelo sacerdote, mas depois de uma reação forte por parte dêle, ela compreende que deve desistir.

J. P. Melville fêz um trabalho sério e sincero, procurando ver a realidade em que êle mesmo não acredita. Claro que não consegue sondar essa realidade por completo.

Também nesse filme vemos uma ambientação adequada, a de uma cidadezinha ocupada durante a guerra. É um fundo sugestivo sem artificialidade.

A fraqueza do filme está nos momentos psicológicos e dramáticos que se baseiam no diálogo e não nas imagens, que apenas servem para ilustrar. A conversão da viúva, por exemplo, é contada em voz "off", sem que as imagens a justifiquem.

Isto indica uma falta de poder expressivo cinematográfico do autor, que procurou apôio em dois intérpretes de grande classe, Manuele Riva, tão conhecida pelo "Hiroshima, mon amour" e J. P. Belmondo, que demonstrou seu imenso talento, interpretando uma figura sacerdote perfeitamente aceitável e convincente. O acento cai, pois, no ator e não no diretor do filme.

G. L.

"NUM ESPÊLHO ESCURO ("Sasom in e spegel") — O mais novo Bergman é o primeiro de uma trilogia, da que ainda não sabemos qual seja a linha principal, porque nesse primeiro encontramos todos os problemas do universo bergmaniano: a juventude confrontada com os adultos, o sentido da existência, a crueldade do egoísmo dos homens, a nostalgia pela felicidade, a tensão entre amor e casamento, a existência de Deus, etc.

A história se desenrola numa casa abandonada, entre 4 pessoas, um escritor (Gunnar Björnstrand), sua filha (Harriet Anderson), seu marido (Max von Sydow) e o novato Cars Passgard como filho.

A jovem senhora sofre de uma doença mental incurável, em que, numa alucinação freudiana, ela espera a vinda de Deus, que imagina como uma aranha enorme torturando-a (é o helicóptero que a vem buscar para transportá-la ao hospício). Vemos ainda a repercussão dessa situação nos parentes. O pai vê o caso como assunto interessante para um livro. O marido, médico, é amoroso mas não sabe fazer outra coisa senão dar calmantes. Sòmente o irmão faz uma tentativa inábil de cuidar dela.

O filme foi para mim uma decepção, por causa da falta de clareza das suas intenções, vagas indicações nos diálogos e como "Leon Morin, prêtre", baseado igualmente nos diálogos. Sòmente raras vêzes consegue dar expressão *cinematográfica* aos seus sentimentos e à sua fantasia bisonha e doentia.

Sòmente o diálogo faz supor que atrás das imagens, há algo mais do que vemos na sua composição interna. Por isso, não acreditamos no que o pai diz no filme com uma verdadeira frase paulina, "Deus é amor", embora com isto ganhasse o prêmio do "OCIC". Suas palavras soam falhas, depois de tudo o que temos visto no filme. Seria uma conversão totalmente inesperada do pai.

Ingmar Bergman devia repousar um pouco, meditar e voltar ao trabalho com suas idéias mais ordenadas.

G. L.

JULIAN MARIAS, **Los Españoles,** Revista de Ocidente, Madrid, 1962.

Quando a neblina se quebra, as árvores, o homem, a distância, se fazem paisagem, presença, horizonte. Quando uma tecla de piano soa sob a mão que a atinge, outros sons harmônicos acorrem, uns após outros, como uma flor sonora que abrisse pétalas irmãs. **Los españoles,** o recente livro de Julián Marías — acaba de ser impresso no primeiro semestre de 62, em Madrid, pela Revista de Occidente —, é a paisagem, o homem e o horizonte de uma Espanha que, se julgávamos bem conhecida, se nos aparece agora em planos mais profundos, ignorados e surpreendentes. E, mais uma vez, o pensamento de Julián Marías acerta a tecla exata e grave, **libertando harmônicos** que se chamam veracidade, coragem, seriedade intelectual, pujança; também resistência e luta.

Los españoles reunem uma série de ensaios nascidos em ocasiões diferentes: alguns para o Seminário de Estudos de Humanidades, em Madrid; outros preparados para revistas estrangeiras, outros mais, por motivo de encontros internacionais de filosofia. No entanto, possuem uma rigorosa unidade: êsses ensaios que na aparência se sucedem independentemente uns aos outros, têm um carater episódico na história profunda da modernidade espanhola, aquêle que decide a **verdadeira** história da Espanha. E esta é integrada não só pela trajetória de uns tantos homens de "carne e osso" e de alma substancial e intrépida, como também pela biografia do pensamento nascido, mantido, defendido, vivificado na "terra" e no espírito dessas vidas. De tudo isso resulta a coerência intrínseca do livro, que se compõe de diversas modulações de um único tema que pode ser resumido na expressão "preocupación de España"; e daí também a sua tonalidade épica porque, como afirma Ortega, a vida humana quando projeto que se propõe a si mesma, e quando se propõe ser autênticamente ela mesma, envolve uma ineludível dimensão heróica. Dizíamos que **Los españoles** são uma série de trabalhos sôbre a estrutura social da Espanha contemporânea e gravitam em tôrno à "preocupación de España", e isso pode fazer pensar que o seu interêsse não ultrapasse êste primeiro círculo nacional. Tal não acontece. Em seu prefácio, Julián Marías adverte: "Este libro sobre los españoles, estas meditaciones sobre nuestra historia, nuestro presente, nuestras zozobras y esperanzas, viene después de una obra de cierto volumen, que no ha rehuido los temas españoles, pero no ha partido de ellos, ni, menos aún, en ellos se ha agotado." E como o restante da obra de Julián Marías, esta não se esgota na temática da Espanha, mas se extravasa até localizações geográficas e culturais mais longinquas e mais amplas, como uma séria, consciente e intencional contribuição ao "verdadeiro tema de nosso tempo, que é a organização do Ocidente."

Assim termina o livro; o seu primeiro ensaio, "carta aberta à opinião americana", intitula-se **El español.** Dêste, até o círculo máximo do problema do Ocidente como unidade cultural, percorre um longo e denso caminho que começa por se adentrar na Espanha dos "Ilustrados" e com a figura de Jovellanos faz emergir essa época transitiva, distendida entre a concórdia e a discórdia de um povo. "Sería difícil encontrar en toda la historia de España

una figura de mayor limpieza y mérito que Don Gaspar Melchor de Jovellanos. Si encima hubiera tenido gracia, que hubiera sido?" Jovellanos aspira reformar os estudos das Universidades e se opõe à Inquisição enquanto "ameaça para a religião, a prosperidade política e intelectual do país"; e a sua grande admiração se concentra nas "artes úteis", o que o leva a fundar o Real Instituto Asturiano de Náutica y Mineralogia. Porém Jovellanos "se compraz na limitação" e a moderação excessiva é talvez o seu único excesso. À instância de Godoy aceita o cargo de Ministro de Gracia y Justicia, no qual a maquinação da calúnia o alcança, o atinge, e depois de um primeiro destêrro em Astúrias, junto ao seu Instituto de "marujos e mineiros", é preso e conduzido à Maiorca onde permanece de 1801 a 1808. Pôsto em liberdade entre "música e aclamações", encontra a Espanha diante da alternativa de lutar contra Napoleão pelo regime vil que se desfaz, ou se pôr ao lado do Imperador e "afrancesar-se". E Jovellanos resistiu sempre às duas grandes tentações opostas: a do reacionarismo e a do revolucionarismo. Sua presença é novamente reclamada na vida pública e êle primeiro desculpa-se cortêsmente, afirmando depois abertamente sua discrepância. José Bonaparte o nomeia Ministro do Interior e recebe sua recusa. E, por fim, quando o general Horácio Sebastiani vem pedir-lhe sua colaboração na causa da "liberdade constitucional sob um govêrno monárquico, do livre exercício de sua religião, da destruição dos obstáculos que há vários séculos se opõem à restauração. . .", Jovellanos percebe distintamente essas duas palavras: liberalismo e restauração, catalizadoras do melhor de suas aspirações, e vence esta última tentação: "Señor General: — responde — Yo no sigo un partido. Sigo la santa y justa causa que sostiene mi patria. . ." Nelas se inscreve a figura de Jovellanos como a das fôlhas que se mostram pela tênue filigrana de suas nervuras. E o estremecimento de sua alma — imortalizada a côr por Goya — o sentimos em nossa própria alma quando seguimos o episódio do armador de Vigo, Manuel de Táboas, que lhe pedira permissão para batizar sua fragata, "por efecto del cariño", com o nome de "El sin igual Jovellanos". "Correspondería yo muy mal al buen afecto de Vm., responde Jovellanos, y a los sentimientos del mío, si no condescendiese con la primera parte de su deseo. Llámese enhorabuena la fragata **Jovellanos,** ya que en ello se complace Vmd.; y hágala Dios más afortunada, de lo que anuncia este apellido: pero permítame Vmd. que no consienta en manera alguna, que se añada a él un dictado que Vm. no pudiera aplicar sin nota, ni yo admitir sin escándalo."

E Don Ramón Menéndez Pidal e sua **Poesía juglaresca.** Aos noventa anos de sua vida, Menéndez Pidal continua dando ao mundo o melhor de sua inteligência e publica uma sexta edição, "correta e aumentada", de seu importante trabalho **Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas,** em relação ao qual Julián Marias realiza uma análise crítica de grande interêsse. Poderíamos resumi-la em três pontos essenciais, intìmamente correlacionados: em primeiro lugar, a superação da identificação do **real** com os **dados,** o que tem constituido um dos êrros mais graves do positivismo; e nisto estaria o próprio nervo do método de Pidal: os textos são tomados como fragmentos de um contexto mais amplo e são percebidos apenas como uma parte da **realidade literária** que neles não se esgota, nem em seu conjunto, mas que é dada pela sua **função** dentro de cada forma de vida humana histórico-social. Através dêsse método libertam-se os elementos subjacentes à poesia jogralesca, e no cenário sombrio da Idade Média irrompem a modalidade de novas linhas e a fantasia de novas côres, revelando-o agora **sub specie jocularis.**

Em segundo lugar, refere-se Julián Marías à interpretação "tradicionalista" da criação que Pidal opõe à "individualista" e confronta êsses conceitos com aquêles que aparecem em sua "Introdução à Filosofia", a propósito dos dois modos de presença e perduração do passado no presente: o "imemorial" ou "intemporal" e o "histórico". Enquanto que a oposição do "tradicionalismo"

ao "individualismo" literários pode induzir a êrro levando a crer que o primeiro nega o individual na criação ou modificação cultural — quando apenas afirma que o indivíduo só pode abrir caminho "no leito de pressões e formas coletivas" —, a distinção entre o "imemorial" ou "tradicional" e o "histórico" — **ambos dentro da vida coletiva** — levaria em conta a peculiaridade das duas realidades: a da poesia tradicional, a "imemorial", e a daquela em que já aparece a idéia de autor, de propriedade intelectual ou literária, a "histórica".

Em terceiro lugar, Julián Marías vê no conceito de **latência**, o sentido mais profundo da obra de Pidal: "...cuando habla — con expresión feliz — de **estado latente**, hay que retener los dos términos: lo latente **está** latente y ese su modo de estar consiste en estar "latiendo", palpitando, actuando históricamente, condicionando la porción de realidad historica que es patente, visible, que emerge en forma de recuerdo o noticia erudita del mar del olvido, bajo el cual yace — y no se olvide esto — el **sustrato** de realidad que lo sustenta todo y al cual hay que llegar partiendo de los islotes en que se denuncia, y que los historiadores suelen llamar "datos"..."

Muitos outros nomes que são a abreviatura de outras muitas vidas, por vêzes mal conhecidas. O jesuita Padre José Francisco de Isla, Moratin, Valera; Lafuente, Rosa Chacel — a escritora espanhola radicada na Argentina, que faz verter da rêde finíssima de sua sensibilidade ao artesanato valioso de sua palavra, o melhor da novela existencial —, Gregorio Marañon, Unamuno, e tantos outros. "Apenas uma minoria", diz Julián Marías, mas que se nos assemelha uma legião, em todos os campos "lidadores" como El Cid, e que perfazem **La figura de España, Veinte años de vida intelectual españla, El horizonte intelectual de España, La situación actual de la inteligência en España**: "...hombres de heróica vocacion intelectual, con pocos recursos, trataban de despertar al país hacia formas superiores de vida..."

Mas o círculo se dilata e comparece "**España contemporánea en la cultura universal.** Em primeiro lugar, a contribuição inestimável trazida pela renovação de sua expressão literária. Iniciada por Unamuno e retomada por Ortega a linguagem alcança uma qualidade de equilíbrio exemplar, e aliando elegância à fidelidade aos conteudos, permite à filosofia ocupar o "centro organizador" de tôda a vida intelectual espanhola. Adverte Julián Marías que "...nada ha sido tan vivaz como la filosofía, precisamente porque la teoría renació en España a comienzos de este siglo vivificada por una actitud literariamente creadora." E mais adiante, acentuando a dimensão essencial dessa vertente literária do pensamento esclarece: "...**lógos** es a un tiempo "azón" y "decir": a una manera de razón ha de responder una manera adecuada de expressión; el uso de la metáfora como instrumento de conocimiento riguroso, la creación de una lengua filosófica que en español no existia antes y que responde quizá más que otra alguna a los requisitos del pensamiento actual, la innovación en cuanto a los géneros literarios, condicionados por los temas mismos, todo esto han sido innovaciones capitales del pensamiento español de los últimos decenios."

E, em segundo lugar, essa maneira adequada de expressão, êsse novo "dizer", está ligado inseparàvelmente à nova razão, a "razão vital", núcleo do sistema filosófico de Ortega e de sua teoria metafísica da vida como realidade radical. A Escola de Madrid ocupa desde então um pôsto decisivo no cenário da cultura universal, adiantando-se a intuições que só mais tarde aparecerão com Heidegger — veja-se a respeito as **Notas** do livro de Julián Marías, **Ortega, I — Circunstancia y vocación,** e compare-se também à profundidade transparente dos escritos tanto orteguianos quanto de seus discípulos, a sua "eficácia comunicativa", o enunciado quase impenetrável da filosofia heideggeriana. As publicações das "obras inéditas" de Ortega,

a atividade pessoal daqueles que junto a êle integraram o grupo do Instituto de Humanidades de Madrid, o estudo profundo de seu pensamento — e queremos acentuar mais uma vez a importância da obra, já citada, iniciada por Julián Marías, que descobre a estrutura sistemática dêsse pensamento "reverberante" e as virtualidades para futuras e fecundas explicitações —, continuam a dizer suficientemente do papel de "los españoles" no mundo de nossos dias.

O circulo máximo do Ocidente foi traçado penosamente, bem o sabemos por Cristóvão Colombo que, segundo consta, nunca se inteirou disso, convencido que estava de ter chegado às Índias, na Ásia Oriental. De qualquer modo, o Ocidente nasceu como projeto da Europa que "no tiene tanto fuerza como Norteamérica o Rusia, ni tanta riqueza como aquêlla, ni más inteligencia, ni tan alta moral. Sólo tiene **más historia y más imaginación.** Unicamente falta que las ponga en juego para inventar su auténtico proyeto y hacer de él la punta de la flecha de Occidente."

Êste é o ponto de chegada, o alvo. Numa direção retroversiva há escalas por assinalar: a organização do **sistema de admiração e exemplaridade** — e com êle o de hierarquias —, nessa Europa multíplice e una, "extravertida, nunca encerrada, transeuropea y futurista"; a realização de cada nação como um peculiar projeto, como "um grande corpo" que tem sua sensibilidade própria.

Tem sido esta a "preocupación de España": sua realidade efetiva e íntegra como nação da Europa; e como nação da Europa, "transeuropéia e futurista", lança-se para o problema das Américas, refazendo como roteiro seguro o caminho incerto de Colombo, retraçando o Oceano Atlântico como um grande rio, de curso amplo mas com **duas** margens.

O último ensaio de **Los españoles** denomina-se **Promesa y riesgo de Hispaniamérica** e se defronta com problemas genèricamente hispano-americanos, mas que não são de modo algum estranhos à realidade brasileira. Em primeiro lugar, adverte-nos dos riscos que envolvem o reconhecimento de um **problema**: pode-se o tomar como algo inaudito; como algo que se reduz à formulação parcial que se lhe dá; ao deixar de lado outros aspetos não cabíveis dentro dessa formulação, eliminar sua parte de mais vulto, quando não suas próprias raízes.

Têm os hispano-americanos evitado êsses enganos? "Yo creo que la realidad hispanoamericana es profundamente problemática; creo, además, que esto tiene sumo alcance, no sólo para ella misma, sino para todo el mundo; creo, por último, que no hay grandes probabilidades de que ese problema se plantee en forma adecuada. La razón de esto último no es tanto la dificultad intrínseca como la insinceridad con que suele acometerse. La mayoria de los que tratan de él no tienem excessivo interés por aclrarlo y resolverlo. . ." E mais adiante: ". . . Para sus males presentes, prefieren, sin embargo, pensar que tienen la culpa de ellos los Estados Unidos. Poco importa que un examen atento de la realidad la redujera a muy poca cosa, o la descartara enteramente, o incluso mostrara que más bien se trata en ocasiones de lo contrario. . ."

Não se trata de uma posição "pessimista" e sim de ser **"otimista em relação às possibilidades, pessimista em relação à realidade".** Porque o carater problemático das Américas lhes vem precisamente de sua vitalidade: "de suas potencialidades demográficas, de seus fermentos, de sua capacidade de mudança que toma a forma de instabilidade." E só a partir de sua realidade **efetiva** e **íntegra,** de sua autenticidade histórica — fiel à sua condição e descartando receitas alheias, mas sem falsos exclusivismos —, podem encontrar a "sua" solução. Porém as soluções legítimas costumam lindar com as falsas soluções

que se podem chamar "apartismo suicida" ou então "solidariedade insincera". Em lugar desta, Julián Marías sugere uma solidariedade ativa, competitiva, fraternal, polêmica, feita de rivalidade e exigência mútua, nascida da personalidade singular de cada um dos países americanos, da própria variedade e pluralidade de suas possibilidades. E, reafirma que o decisivo é estabelecer **o sistema de exemplaridade e admiração,** exemplaridade competitiva que seja o instrumento de correção e rigor na organização do Ocidente, "o verdadeiro tema de nosso tempo."

Poderíamos enfeixar estas considerações com aquelas que faz Julián Marías em um dos ensaios — **Una Europa abreviada en Lourmarin** —, propondo que as nações da Europa, cuja **diferença** está em seus diferentes **papéis,** se organizem numa unidade sinfônica de uma orquestra que se congrega diante de uma composição musical: a essa orquestra, "regida por leve batuta" que não desconheça a diversidade e complementariedade das partituras, os países americanos, para serem fiéis a si mesmos, deverão levar as peculiaridades timbrísticas que lhes são próprias.

DIVA RIBEIRO DE TOLEDO PIZA

GERALDO MELLO MOURÃO, **O Valete de Espadas,** Edições GRD, 1960

O Valete de Espadas de Geraldo Mello Mourão é, principalmente, um livro poliédrico, na feitura (à primeira vista desordenada e arbitrária), na sua forma — que possui tôdas as formas de poesia e prosa —, nas múltiplas existências da personagem central. E sente-se que a linguagem, delirante e onírica, é admiràvelmente adequada para exprimir as dificuldades de Gonçalo, perdido no tempo e no espaço, e a fragmentação de sua personalidade.

O **tempo** foi abolido. Sucedem-se os capítulos com um mínimo de relação lógica uns com os outros, numa atmosfera fantástica de evasão para o mundo sem dimensões do delírio de Gonçalo, onde é tudo simultâneo e presente na memória das emoções. Esta evasão deve corresponder ao ensejo do autor de libertar-se de uma parte demoníaca do seu ser, sob a forma da personagem que vive episódios aparentemente desconexos.

Cada capítulo é uma das multidivisões de Gonçalo. Há em todos êles, não obstante o desleixo que aparentam, a constância da fuga. Pode-se observá-la na superabundância de citações e na sucessiva impossibilidade de fixação. Acresce o ar de lenda e a própria lenda que envolve certas passagens.

Gonçalo atravessa oito capítulos em oito lugares diversos: acorda para o delírio num quarto de hotel, símbolo de transitoriedade; vaga pelas ruas, delirantes, incapaz de estabelecer um diálogo. Êste aspeto paranóide, que deve ter sugerido aos críticos um parentesco kafkiano, mantém-se nos episódios seguintes com a mesma ânsia de busca e encontro a que se chamou **irresidência,** e que é a impossibilidade de permanência do indivíduo que procura algo e sente-se enxotado, perseguido sem saber por quê. Talvez, como a Cristo, ninguém o tenha querido acolher no seu nascimento e, desde aí, todos os expulsam e renegam. Para ser admitido, mascara-se exibindo diversas fisionomias falsas que escondem seu verdadeiro modo de ser, desconhecido dêle próprio. Entretanto, de um episódio para outro sua capacidade de comunicação com o semelhante, embora de maneira precária, vai-se firmando, os malentendidos já não são o quebra-cabeça disparatado das primeiras páginas.

Convém salientar que as mudanças bruscas de tempo e lugar obedecem a um critério psicológico natural. No primeiro episódio, o do hotel, Gonçalo nem ao menos tem idéia de como lá foi parar — é inconsciente de sua culpa. Adormece plàcidamente e se encontra, logo após, num navio. Aí sim, principia a sentir-se culpado, vêm as sensações pecaminosas, os remorsos. O cruel doutor, a operação, as luzes que o ofuscam e, acima disso, o trocadilho escatológico sôbre mulheres e taças, fazem que êle se julgue imoral, se envergonhe de estar ali prestando atenção.

Êstes dois episódios são sensìvelmente parecidos: vemos iniciar-se um processo de culpa sem razão, de remorso íntimo, que torna Gonçalo um homem instável. Ao pesadelo do automático guarda-de-trânsito, movendo os braços como máquina de sinalizar, soma-se o navio absurdo, de onde não pode telegrafar, surgindo em seguida o bordel. Isto sugere uma tradução delirante do que nos ocorre quando despertamos para o mundo das liberdades, mas agressivo, dos adultos: aparentemente donos de nós mesmos, porque livres da família e da província, porém de fato agredidos, desrespeitados, empurrados e sofridos na cidade estranha, até nos prostíbulos procuramos a paz que nos é negada. E temos que repetir, como Tobias, que nem sequer conhecemos o caminho.

A situação delirante e onírica perdura até o fim. Aos poucos vai Gonçalo conseguindo melhor comunicação com os seres que o rodeiam. Por fim, reconhecendo sua culpa no episódio da conspiração — quando tem plena consciência dela, certeza absoluta que a si mesmo não pode negar — chega à comunhão com seus semelhantes na carta em que se identifica: "pois o lugar de um valete de espadas é no baralho de naipes."

Mas para atingir a situação estável e cômoda do valete, Gonçalo passa por várias tentativas frustradas de fixação. No quarto de bordel é que o livro, ou melhor a aventura, principia a tomar rumos definidos e grandiosos. Há um sem número de implicações psicológicas nas cenas que se sucedem, com citações da Bíblia, mitologia greco-romana e, sobretudo, uma interpretação do mistério da Encarnação. A influência religiosa é manifesta, aparecendo inclusive nos mínimos detalhes da vida conventual. Neste ponto é que se verifica a obsessão do autor: foi um seminarista em conflito com o demônio, tal como o Dr. Fausto em oposição a Mefistófeles, um demônio interior que traz sempre consigo.

Após a idéia de pecado, conhecida no capítulo do navio, Gonçalo procura fixar-se, ainda que seja num **rendez-vous,** onde a mulher de vida pública é exaltada e dignificada; não o consegue. Passa por uma experiência de carater francamente homossexual no convento, e é expulso. Mas aí já se pode observar que ao menos uma pessoa parece compreendê-lo em parte — Rafael; mas não é suficiente. O pecado continua, o sonho e a volúpia de errar prosseguem, embora sob formas diferentes o jôgo, a trapaça, a vida mundana, desviada de Deus.

A Teoria do Elogio da Surpresa, desenvolvida pelo conde de Santa Clara; a infância, pela voz de Jezebel; a conspiração de Antônio Guiteras; a ressurreição de Olívia de Krähenbühl — são estágios percorridos por Gonçalo em sua ânsia de fixação e comunhão. O jôgo é importante, assim para Jezebel, como para Gonçalo ou o conde, figura enigmática que Gonçalo inveja: possui moradia certa, reside "na roleta número 7, à esquerda, salão A, com alguns estágios na mesa 3, ângulo D, do mesmo salão".

O Elogio da Surpresa, um dos pontos altos do livro, é um engenhoso e atraente jôgo de paradoxos, ao melhor gôsto existencialista, onde, por isso mesmo, os aspetos mágicos da onipotência de sentimentos são tratados como

"exato conhecimento" e "justo valor". E de tal forma que, por vêzes, seduzidos por sua ironia envolvente, gostaríamos de acreditar que de fato a "chave da sabedoria da irresidência" é essa filosofia que prega a necessidade da libertação de "tôda certeza, determinismo, sina", como condição para atingirmos a "mais preciosa fonte de estética", de **poesia,** que é a surpresa. Uma espécie de anti-Humanitismo, como o enunciou Machado de Assis. E essa maneira de tratar com riso as coisas sérias e gravemente as engraçadas mostra o estranho e fino humor de GMM. Para a personalidade delirante de Gonçalo, a libertação pela negação da realidade interna e da fantasia, isto é, da representação da realidade exterior dentro de nós — é mais uma experiência em busca de nova fonte de conhecimento, na esperança de que lhe seja revelada outra realidade menos frustradora. A solução, a seu ver, é o compromisso de encontrar moradia certa sem renunciar à irresidência, ser aceito e amado sem perder a agressividade.

Desgraçadamente, porém, a tentativa de libertar-se dêsses conflitos íntimos pela sua simples negação, cria, por outro lado, interpretações delirantes, que evidenciam o uso onipotente dêsses sentimentos que a personagem se propõe negar.

Verificamos então, que êsse conflito entre a fantasia e a realidade, que é tôda a biografia de Gonçalo, orienta-se na esperança de, como solução, reencontrar no espanto da criança diante do mundo a "forma mais pura de conhecimento". E reconquistar o gôzo edênico da surpresa "sem emoção, inspiração ou intuição". Negar tôda certeza e conhecimento adquiridos é, evidentemente, desejo de negar o passado. Esperança de tornar ao "azar de acontecer". Uma volta à inocência infantil e à surpresa do dia da criação. É, em suma, negar até aquela intuição que Thomas Mann atribuiu a Abraão (de que poderia ter criado Jeová), para preferir o pânico de Moisés ao descobri-lo, e assim apoderar-se do "pleno sabor da obra divina". Assim, GMM propõe que vivamos ao azar da surpresa, sem utilizar qualquer fonte de conhecimento: — "joguemos com fichas, não com intenções."

O Elogio da Surpresa é uma fantasia de regressão à infância, mas enquanto isso não fôr possível, o conde de Santa Clara continuará a residir na sua roleta irreal.

Em tôda sua aventura, Gonçalo é acompanhado fielmente por seu chapéu de abas amarelas e copa amarrotada. É o amigo que lhe resta, expulso como êle. Tão companheiro que seu dono afirma que jamais morará senão debaixo dêle. Símbolo de virilidade e adultismo, único elemento estável da personalidade de Gonçalo, comunica-lhe o estímulo necessário para prosseguir em busca de fixação.

O delírio de Gonçalo chega a seu têrmo. Como valete de espadas êle passeia, "doce e flexível". Tudo no livro contribui para êste fim, inclusive a estrada percorrida até a citação final, tirada a Santo Agostinho: ". . . inquietum est cor nostrum, **donec requiescat in Te".** Ora, para quem no princípio "sequer conhece o caminho", não há dúvida quanto ao progresso obtido. Gonçalo Falcão de Val-de-Cães passou da primitiva desordem interior, do mêdo e da solidão, para a tranqüilidade de alma, integrando-se no Senhor.

Interessante será notar a correlação do desenho das capas. A do rosto é uma imagem caleidoscópica, sugerindo aquela desordem inicial; a contracapa nos dá o dúplice valete, retrato final de Gonçalo.

Até aqui procurou-se interpretar o livro a partir daquilo que seu mundo de imagens oferece. Para prosseguir, seria necessário um conhecimento mais íntimo do autor. Isso será penetrá-lo, tirar-lhe a livre maneira de pensar e agir, dissecar, não a obra literária, mas o próprio autor.

Note-se, para terminar, que, apesar de estabilizado como Valete, Gonçalo apresenta duas faces, talvez antagônicas, como a indicar que embora tenha encontrado o caminho, não se considera ainda ao têrmo de sua redenção.

FERNANDO PY DE MELLO E SILVA

HUBERT JEDIN — "**Concílios Ecumênicos, história e doutrina**". Tradução de Nicolas Boér — Coleção Cairoscópio — Editôra Herder — São Paulo — 1961, págs. XIII-191.

A benemérita Editôra Herder brinda-nos, numa boa tradução vernácula de Nicolas Boér, com êste opúsculo sôbre os Concílios Ecumênicos da autoria de H. Jedin, preclaro historiador do Concílio de Trento. Jedin, prescindindo dos Concílios Plenários, Provinciais e das Conferências Episcopais, quer oferecer-nos uma breve história dos vinte Concílios Ecumênicos que como tais foram reconhecidos pela Igreja. Tais Concílios foram as mais solenes assembléias da Igreja e representam eloquentemente sua suprema autoridade. Através dos mesmos, resplandesce a íntima unidade da Igreja bem como sua materna solicitude pelas questões atinentes com a Fé, a Moral e a Disciplina aclesiástica. A história, ainda que sucinta, dêsses Concílios Ecumênicos mostra-nos o íngreme e glorioso caminho que a Igreja de Cristo percorreu desde suas origens até seu aperfeiçoamento atual.

O autor começa com uma introdução sôbre o conceito de Concílio Ecumênico. A seguir, apresenta-nos, nas cinco partes em que está dividido seu opúsculo, uma síntese histórica dos vinte Concílios Ecumênicos até hoje celebrados. Trata-se de uma síntese muito feliz e que se presta admiràvelmente não só ao alcance de oportunos conhecimentos para quantos nos encontramos às portas de um novo Concílio, como também a uma leitura amena e agradável. Num olhar retrospectivo, são feitas breves mas interessantes considerações sôbre a geografia dos Concílios Ecumênicos. Bosquejam-se as dificuldades de comunicações, a diversidade dos quadros que compuseram o grande cenário de sua história, seus elementos mutáveis e imutáveis, suas semelhanças e dissemelhanças. Apontam-se, outrossim, as mudanças de método de trabalho, as dificuldades especiais de alguns Concílios, os acontecimentos de ordem política do tempo, sublinhando, por outro lado, a consciência que os Padres Conciliares tiveram da assistência do Espírito Santo, sobretudo quando as decisões dogmáticas eram precedidas dos mais vivos debates. Tais disputas e controvérsias foram o tributo que os próprios Concílios Ecumênicos tiveram que pagar à fragilidade humana. No dizer do autor, "o tributo da humanidade que pagam os Concílios é o que a Igreja visível tem de pagar pela sua presença entre os homens" (p. 179).

Jedin não se esquece de ressaltar, através das páginas dêsse opúsculo, como os Concílios Ecumênicos demonstraram, na história da Igreja, sua interna vitalidade. Concluindo, o autor acena ao fato de o nosso tempo estar exigindo um novo Concílio para cuja realização há hoje maiores facilidades. Por isso mesmo, o anúncio do futuro Concílio Ecumênico Vaticano II, feito pelo

Papa João XXII, a vinte e cinco de janeiro de 1959, contradiz em cheio a todos aquêles que, na definição da infalibilidade pontifícia do Concílio Vaticano I, viram o fim dos Concílios. O autor encerra seu trabalho com uma biografia das fontes e uma cronologia dos vinte Concílios estudados.

Digna de louvor é, portanto, a tradução e edição dêsse opúsculo para uma melhor inteligência do Concílio Vaticano II. Com êle o homem moderno, ávido de realismo, rico de otimismo técnico-mecânico e de esperança no futuro, mas já consciente de sua insuficiência e infelicidade, verá a grandeza imortal da Igreja, afrontando com amor sua problemática e apontando com serenidade o caminho do bem estar do mundo.

NORBERTO MOJOLA

AS RECORDAÇÕES DE KAZANTZAKI

A PLON publica, em tradução, as recordações de Nikos Kazantzaki, o famoso romancista grego, autor de **Cristo recrucificado,** de **O pobre de Assis,** de **A última tentação** e de outros livros que, através do mundo, se transformaram em **best-sellers. Lettre au Greco** é o título, inexpressivo para quem não leu o volume e que sòmente se torna compreendivel no último capítulo. São páginas de rara beleza, escritas num estilo que prende o leitor, embora discorde, às vêzes, das idéias que êle contém. E espanta-nos saber que a forma em que o livro apareceu não era a definitiva, eis que ainda sofreria mais três revisões! A morte do autor, ocorrida em 1957, não lhe permitiu satisfazer êsse desejo que talvez nêle fôsse uma obrigação.

O que primeiramente chama a atenção em **Lettre au Greco** — além do estilo saboroso — é o paganismo de N. K., para quem os sentidos (principalmente o olfato e a visão) têm transcendental importância. Para êle, as cidades, os montes, os mares, os desertos têm colorido, relêvo e cheiro que difìcilmente percebemos, o que transforma a leitura de seu livro num constante convite à viagem. Mas não é só da Natureza que N. K. se recorda pelos sentidos. Mesmo das coisas e dos seres êle se lembra através do olfato ou da audição, como acontecia com o Narrador de **A la Recherche du Temps Perdu**: "Não posso mais cheirar uma mimosa ou ouvir um canário sem que emerja da memória — das entranhas — minha mãe, para misturar-se a êsse perfume e ao gorgeio do canário."

N. K. tem a volúpia dos sentidos, volúpia que contagia o leitor que corre o perigo de também passar a encarar os homens com o auxílio dos sentidos e não com a inteligência ou o sentimento. "Cada emoção, cada uma de minhas idéias, mesmo a mais abstrata, é formada dêsses quatro elementos primordiais (terra, mar, mulher e céu estrelado) e o mais metafísico dos problemas toma, em mim, um corpo físico, quente, que cheira a mar, a terra, a suor humano. A Palavra, para me impressionar, deve tornar-se carne morna. Sòmente compreendo quando posso sentir, ver e tocar."

O mais interessante é que, embora sensual ao extremo, N. K. é, ao mesmo tempo, um homem preocupado com os problemas do Espírito e com o mistério da Salvação. Parece mesmo paradoxo que pessoa tão apegada à terra (que para ela é eterno deslumbramento) se debruce sôbre questões que normalmente não deviam importuná-la. Nasce dessa dicotomia a sedução e, ao mesmo tempo, o perigo das páginas de **Lettre au Greco** que podem instalar a dúvida em espíritos que julgavam já haver resolvido os problemas do mundo e dado resposta às perguntas sôbre o espiritual. Como o A. êle poderá, então, repetir: "O terror me invade quando ouço rugir em minhas entranhas a carga terrivel que carrego dentro de mim. Jamais serei salvo, o fundo de meu ser jamais será purificado?"

Tal a terrivel indagação que perpassa pelas páginas dêsse livro que, em certas passagens, queima-nos as mãos. Para procurar responder a ela, N. K. correu mundo, esteve em contato com monges, boêmios, mulheres, comunistas. Num momento vislumbrou em Buda a Salvação tão almejada, mas Nietzsche

interpôs entre ambos sua inteligente loucura. Interessou-se pelo sofrimento do povo judeu, ligando sua vida à de uma comunista judia que a tcheca russa fêz desaparecer num passe de mágica. E assim prosseguiu na sua busca, deixando, nos abrolhos do caminho, pedaços de carne, e ensopando a terra das estradas com gotas de sangue. A ascensão é difícil e dolorosa; Kazantzaki jamais alcançou os cimos da montanha.

"O Cristo — disse a N.K., certa vez, um monge — é a Grande Resposta a tôdas as perguntas; tudo se explica, se aclara, se ordena e a alma se tranquiliza. Sòmente o infiel interroga, vive na angústia, perde o rumo, desespera." N.K, entretanto, queria o impossível: unir Deus, Lenine e Buda numa só pessoa...

ALCANTARA SILVEIRA

EDIÇÕES DA DIFUSÃO EUROPÉIA DO LIVRO

Dois títulos interessantes acaba de publicar a "Difel": **Os regimes políticos,** de Maurice Duverger (tradução de Geraldo Gerson de Souza) e **Antropologia Social,** de Emilio Willems (tradução de Yolanda Leite). O primeiro, que saiu na coleção "Saber Atual", é — como informa o próprio A. — muito elementar; talvez seja mesmo um resumo condensado de sua obra **Institutions Politiques,** de leitura obrigatória para os que se interessam pelo assunto. Não poderia, realmente, alguém escrever com profundidade sôbre os regimes políticos em apenas 130 páginas. Como vulgarização superficial da matéria, no entanto, o livrinho de M. D. pode ser lido pelos que não podem perder tempo. Além disso, tratado de um assunto que está na manchete dos jornais diàriamente e é objeto de discussões pela T.V., é natural que o povo deseje saber algo dos regímes políticos contemporâneos (tipo inglês, tipo americano e tipo russo) e assim discutir melhor o binômio presidencialismo-parlamentarismo.

Já a **Antropologia Social,** de Emilio Willems — de quem a "Difel" também reeditou, recentemente, **Uma vila brasileira, tradição e transição** — parece, pelo título, ser livro para reduzido número de leitores. Dado, entretanto, o estilo acessível do A. e o tom didático que imprimiu aos seus estudos, o volume pode ser lido por muitos, desde que tenham pelo menos algumas tinturas a respeito do assunto. Aliás, na introdução de seu livro, o A. dá aos leigos na matéria, partindo da primeira definição de Kant, algumas noções básicas do que seja "antropologia física" e "antropologia cultural", do que seja "cultura", etc.

O A. detem-se mais na conceituação de "cultura", para distingui-la da de "sociedade", distinção essa que "obvia à primeira vista, oferece uma série de dificuldades que raramente se defrontam em compêndios, a não ser através de definições mais ou menos superficiais". Estabelecidos os conceitos de "organização social" e de "estrutura social", passa o A. ao texto pròpriamente dito, que se divide em três grandes títulos subdivididos em capítulos.

Assim, no título "Organização Econômica" estuda o A. vários temas, como, por exemplo, "sistemas econômicos rudimentares", "economia de excedente", "a divisão do trabalho e o sistema de mercado", "divisão tribal do trabalho", etc. No título "Família e Parentesco" são passados em revistas os problemas relacionados com regras de casamento (casamento múltiplo, a escolha do conjuge) e com a família (proibições de incesto e sistemas de parentesco, terminologia de parentesco, etc.). Finalmente no título "Organização Política" trata o A. dos seguintes temas: "O poder e sua distribuição", "Sociedades igualitárias", "Estruturas políticas centralizadas" e outros do mesmo teor.

Já pelos títulos alinhados tem o leitor uma noção do que seja a **Antropologia Social** de Emilio Willems, um livro que muito ajudará os estudantes das escolas superiores que elegeram a Antropologia objeto de seus estudos e de sua atenção.

A.S.

SÉRIE "HOJE E AMANHÃ"

As Edições Melhoramentos acabam de lançar três volumes da série "Hoje e Amanhã": **Igual aos deuses,** de Diether Stolze (tradução de Guttorm Hanssen), **O futuro já começou,** de Robert Jungk (tradução de Elena Cidade Moura) e **O mistério do encontro,** de Wladimir Lindenberg (tradução de A. Della Nina). Todos os três livros são de autores alemães que procuram focalizar o porvir da humanidade segundo os prognósticos, cálculos e teorias dos cientistas hodiernos.

Igual aos deuses é um impressionante relato sôbre o desenvolvimento da ciência, em que o A. observa que os sábios estão tentando criar um nôvo homem livre das fadigas, pois segundo afirma Hermann Muller — especialista em genética — "já avançamos tanto que a criação metódica de uma nova raça humana não é mais problema". Desta forma, criando o super-homem, os cientistas terão atingido seu objetivo, que é o de superar as próprias leis da Natureza.

Por sua vez, em **O futuro já começou,** Robert Jungk afirma que o mundo nôvo está surgindo, o mundo da tecnologia, no qual desempenhará papel preponderante um tipo de homem de reação tão segura quanto possível, e cuja qualidade maior é o adaptar-se fàcilmente às inovações, valendo-se da razão e da consciência moral. Segundo o A. o mundo já não é o domínio dos visionários e utopistas, mas encontra-se controlado por sábios e peritos que prevêem tudo até o ano 2.000 com pretensiosa minúcia.

Em **Mistério do Encontro,** Wladimir Lindenberg — especialista em lesões cerebrais, que se interessa tanto pelo físico como pelo espírito dos doentes — afirma que, diante dos fabulosos descobrimentos técnicos, já não nos admiramos de nada, disto resultando certa incapacidade para verificar que a vida é uma evolução que, por sua vez, é o resultado de encontros com o próprio eu, com os homens, com o trabalho, com as coisas, com Deus e com a Morte. Como cristão e discípulo de Yoga, Lindenberg procura reconduzir o homem desta época a si mesmo, às suas verdadeiras fontes.

Como se vê, a série "Hoje e Amanhã" constitui leitura sedutora para os que são adeptos incondicionais do Progresso, da Ciência e do Futuro (tudo com letras maiúsculas...).

A.S.

DOIS LIVROS DA EDITÔRA HERDER

A Editôra Herder está distribuindo duas obras editadas pela Editorial Aster, de Lisboa: **Os Robinson dos Galápagos,** de Margret Wittmer (tradução do alemão de José Maria de Almeida) e **Bilhar às nove e meia,** de Heinrich Böll (tradução, também do alemão, de João Carlos Beckert d'Assumpção).

O primeiro dos volumes citados é de leitura bastante agradável para os apaixonados por livros de aventuras. Na realidade, a vida que a A. e o marido tiveram que levar em Floreana — ilha inóspita dos Galápagos —

pouco teve de aventurosa, já que foram obrigados a lutar pela sobrevivência talvez com mais ânimo do que em plena civilização. Seus inimigos não foram apenas as chuvas, o isolamento do mundo, mas principalmente o casal de compatriotas encontrado na ilha, que, disposto a guerrear os recém-chegados, tudo fêz para expulsá-los de "seus" domínios.

Partindo da estaca zero, numa terra pouco arável, infestada de touros bravios e javalis, os Wittmer recomeçaram uma nova existência que, aos poucos, foi se firmando, criando raízes, ao mesmo tempo em que Floreana ia se entranhando na sua carne e na sua alma, aprisionando-os para sempre aos Galápagos.

Lê-se o livro de Margret Wittmer com o mesmo interêsse com que se lêem romances, o que vem provar, mais uma vez, que nem sempre se sabe onde termina a ficção e começa a realidade. Escrito em forma de romance **Os Robinson dos Galápagos** talvez fôsse superior a muitos livros do gênero que andam por aí. E por falar em romance, bastante atraente é o livro de Heinrich Böll, um romancista que nem parece germânico, tais suas características de estilo e narração que lembram autores norte-americanos. **Bilhar às nove e meia,** embora seja um bom romance, é inferior a **Hans ohne Hueter** que, traduzido na França, sob o título de **Les Enfants des morts,** obteve nêsse país, em 1955, o prêmio do melhor livro estrangeiro.

Três gerações passam pelas páginas dêste romance, nas quais o A. procurou retratar a vida dos alemães do após segunda guerra, com tôdas as consequências dessa grande catástrofe, da qual, aliás, o próprio A. guarda terríveis recordações: os ferimentos recebidos nas campanhas da França e da Rússia.

A.S.

UM LIVRO BRASILEIRO SÔBRE CINEMA

Octávio de Faria, o grande romancista da monumental "Tragédia burguêsa", volta a se preocupar com o Cinema. E ei-lo, para nossa satisfação, a escrever duas notas (afora outras tantas) no "Correio da Manhã", a propósito do livro "A Literatura no Cinema", de Roberto Bandeira. Na primeira nota, "Um livro brasileiro sôbre cinema", alude aos raros "livros escritos em português sôbre cinema" ("Aspectos do Cinema Americano", "O Gangster no Cinema", de Salviano Cavalcanti de Paiva, "Introdução ao Cinema Brasileiro", de Alex Viany, "Elementos de Cinestética", do Pe. Guido Logger e "D. Quixote e Carlito", de Oliveira e Silva) e faz uma análise sumária da obra; na segunda, aponta todo um conjunto de omissões e inexatidões.

Mas o que me chamou a atenção foi o fato de Octávio de Faria aludir ao "sensível desinterêsse" de Roberto Bandeira por Murnau. Isto é lamentável!

Estamos aguardando, com impaciência os livros de Octávio de Faria sôbre História do Cinema. Escreva-os, por favor, ao menos para orientação de uma geração preocupada com o Cinema.

HÉLIO F. DO AMARAL